اِسعادُ الفہوم

فی حلّ

سُلّمُ العُلُوم

حِصّہ اوّل

تصنیف

حضرت مولانا قاری سیّد صدیق احمد صاحب باندوی

ناظم، جامعہ عربیہ، ہتھورا (باندہ) انڈیا

تقریظ

حضرت مفتی محمود حسن صاحب

مفتی اعظم دار العلوم دیوبند (انڈیا)

مجلسِ نشریاتِ اسلام

۱۔کے۔۳ ناظم آباد مینشن۔ ناظم آباد ۱ کراچی ۷۴۶۰۰

اِسعادُ الفُہوم

فی حلِّ

سُلَّمُ العُلوم

حصّہ اوّل

تصنیف

حضرت مولانا قاری سیّد صدیق احمد صاحب باندوی

ناظم، جامعہ عربیہ ہتھورا (باندہ) انڈیا

تقریظ

حضرت مفتی محمود حسن صاحب

مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند (انڈیا)

مجلسِ نشریاتِ اِسلام

۱۔ کے۔۳ ناظم آباد مینشن۔ ناظم آباد ۱ کراچی نمبر ۱۸

نام کتاب: ـــــــــ اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم
نام مصنف: ـــــــــ حضرت مولانا صدیق احمد صاحب باندوی
کتابت: ـــــــــ حافظ عبید الرحمٰن ندوی
مطبوعہ: ـــــــــ احمد برادرز، ناظم آباد، کراچی
فون 6600896

ناشر:
فضلِ ربّی ندوی
اسٹاکسٹ: مکتبہ ندوہ قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی
فون - 2638917

مجلس نشریاتِ اسلام ۱/کے۔۳۔ ناظم آباد مینشن نزد برف خانہ۔ ناظم آباد ٹ کراچی نمبر ۱۸

(الف)

نظم در مدح شرح

از ۔ حضرت مولانا انتظام حسین خانصاحب المتخلص بہ مرحوم قاسمی
(جامعہ عربیہ ہتھورا باندہ یوپی)

اے کہ تو استاد ما تاریخ تاباں کردہٗ — شرح سلّم کردہٗ دا باب عرفان کردہٗ

فن مجلّٰی کردہٗ تو علم ارزاں کردہٗ — جاہلاں را از گردہ ہوشمنداں کردہٗ

کاروان منزل فکر و نظر را سر بسر — نگہبانی کردہٗ تو پادشاہاں کردہٗ

چیدہٗ گلہائے رنگیں از شجرہائے خرد — خارزار جاہلاں را تو گلستاں کردہٗ

مکتب اہل نظر را اوستاد باہنر — بزم مردم عاقلاں را تو دبستاں کردہٗ

نظم چوں گفتم پئے تاریخ گویا شد ملک — کائنات فکر را مرحوم خنداں کردہٗ

چرخ منطق داشتہ مہرے کہ ماندہ می شود

ایں چنیں خورشید را مہر درخشاں کردہٗ

۱۴۰۰ھ

(ب)

(۱)

قطعۂ تاریخ از مرحوم

شرح سلّم کر دیا ظلمت کو تاباں کر دیا
طالبوں کے واسطے واباب عرفاں کر دیا
چرخ منطق پر جو روشن شمس تھا بین النجوم
مہر مطلق تھا جسے مہر درخشاں کر دیا
۱۴۰۰ھ

(۲)

قطعۂ تاریخ

از ۔ مولانا صادق علی صاحب بستوی ۔ مدرسہ ھدایت المسلمین ۔ کرمی ۔ ضلع بستی۔

سلّم کی اسرار بداماں — افکار و انظار کا طوفاں
منطق کی تاریک افق پر — شرح نئی ہو مہر درخشاں
۱۴۰۰ھ — ۵۸
۱۹۸۰ء

تقریظ استاذ العلماء حضرت الحاج مفتی محمود حسن صاحب دامت برکاتہم مفتی اعظم دار العلوم دیوبند

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

اما بعد

انسان کو حق تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا۔ اور بہت سی خصوصیات سے اس کو مالا مال کیا۔ اسکی اہم خصوصیت عقل و دانش ہے۔ فکر و نظر ہے۔ خزانۂ معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنا ہے۔ اسی نظر و فکر کی اصلاح و حفاظت کے لئے علم منطق ہے۔ منطق کی کتابوں میں "سلم العلوم" کا مقام اہم ہے مصنف علیہ الرحمہ نے غایت اختصار کے ساتھ قواعد و ضوابط کو جمع فرمادیا ہے۔ یہی شدت ایجاز بہت سے لوگوں کیلئے اختصار محض ہے جسکی بناء پر اسکے حل میں دشواری پیش آتی ہے۔ اسی لئے اسکی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں ـــــ بعض شروح مستقل معمۂ لاینحل بن کر رہ گئی ہیں ـــــ بعض نے اتنی تطویل کی ہے کہ پڑھنے والے اکتا جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ شانہٗ جزائے خیر دے حضرت الحاج الحافظ مولانا السید صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم کو کہ انھوں نے طلبہ کے لئے عام فہم اور سلیس زبان میں بہترین طریقہ پر اس کو حل کردیا ہے جس سے اصل مسائل بھی حل ہوگئے اور طلبہ کو دیگر علوم کے سمجھنے میں بھی کافی مساعدت ملے گی۔ اللہ جل شانہٗ اسکا نفع عام اور تام فرمائے۔ (آمین)

العبد

محمود غفرلہٗ

دار العلوم دیوبند

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

حامداً ومصلیاً ومسلماً

حروفِ تقدیم

از ۔ جامع منقول ومعقول حضرت مولانا محمد اللہ صاحب مدظلہ العالی ، استاذ مظاہر علوم سہارنپور

تصانیف اور تالیفات کے اوائل میں عام طور پر بیش لفظ ، مقدمہ ، دیباچہ ، تعارف اور سخنہائے گفتنی یا تعریف ، تقریظ اور تمہید جیسے عناوین کے تحت مضامین حقیقی یا رسمی طور پر لکھے جاتے ہیں ۔
عموماً ان مضامین کے لکھنے والے ایسے معزز ومفتخر مشاہیر اہل علم وقلم ہوتے ہیں جو خود محتاج تعارف نہیں ہوتے اور اپنے رشحات قلم سے تالیف اور مؤلف ، یا تصنیف اور مصنف کا تعارف کراتے ہیں ۔ اور ان کے علو مرتبت کی نسبت سے مؤلف وتالیف کی طرف بھی نسبت علو وبرتری ہو جاتی ہے لیکن کبھی کبھی بالکل اس کے برعکس معاملہ ہوتا ہے اور ان مذکورہ عنوانوں کے تحت لکھنے والا مصنف کے رفعت مراتب کا سہارا لے کر اپنے لئے تعارف اور حیثیت دوام حاصل کرنا چاہتا رہے ۔ میرا معاملہ بھی ایسا ہی ہے بلکہ میں تو قابلِ رحم ہوں کہ ایک جانب اس تصنیف کے مصنف کی عظیم ، بلند وبالا اور غیر محتاج تعارف شخصیت کے اس حکم تحریر کا تقاضا تعمیل اور امتثال ہے ۔ اور اس کے سوا کوئی اور چارہ کار بھی نہیں ہے ۔ اور دوسری طرف اپنی ذاتی ہیچ مدانی اور ناکسی کی حقیقت کہ اس کا اقتضاء ہے کہ میں اپنے حروف سیاہ سے کیوں اس روشن وتاباں تصنیف کو سیاہی وظلمت اور گمنامی کی طرف منسوب کردوں ۔ غرض ایک کش مکش کا عالم ہے ۔ نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن ۔ بہت کچھ معذرت چاہی لیکن وہی حکم سابق برقرار رہا ۔
لہٰذا ناظرین سے معذرت چاہتے ہوئے محض عارف باللہ حضرت مولانا الحاج السید الحافظ قاری صدیق احمد صاحب کے تعمیل حکم میں ان کی تصنیف گرانمایہ " اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم " پر چند حروف لکھنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں ۔
سلّم کے مصنّف نے اپنی تصنیف کے قبول عام اور مرکز توجہ بن جانے کے لئے بارگاہ خداوندی میں دعا کی تھی ۔ " اللّٰھم اجعلہ بین المتون کالشمس بین النجوم " اور ان کے قلم سے یہ دعا کچھ ایسے اخلاص کے ساتھ اجابت دعا کے وقتِ خاص میں نکلی کہ واقعی سلم کا متن تمام متون منطق کے درمیان تمام تر تابانیوں کے ساتھ جلوہ فگن اور علماء وطلاب کی توجہات کا

مرکز و محور ہے اور اس کے قبول عام پر خاص پر مرور ایام کچھ بھی اثر انداز نہیں ہوا ہے۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ متن متین ہے اور منطق کے دقیق ترین مسائل و مباحث پر ایجاز و اختصار کا ایک حسین مگر قابل تشریح و توضیح شاہکار ہے کہ اس کا ہر لفظ اپنے اندر معانی و مفاہیم کا دفتر لئے ہوئے ہے چنانچہ ہمیشہ ہی علماء نے اس کی تشریح و تفصیل کے لئے عربی، فارسی، اردو میں اپنی مساعی مشکورہ سے اہل طلب پر نوازش فرمائی ہے۔ ان کا فائدہ بھی مسلّم صحیح مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ ان کی مختلف نوعیتیں ہیں۔ بعض میں تطویل تفصیل ہے اور بعض میں ایجاز و اختصار۔

۴۔ دل چاہتا تھا کہ کوئی صاحب علم جو مسائل منطق، متعلقہ مباحث اور ضروری نکات و لطائف پر عبور کامل رکھتا ہو اسکی ایسی تشریح کر دے جس سے مطالب کی تسہیل ہو جائے۔ اور تطویل کی افراط اور ایجاز کی تفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کے ساتھ ایسی حل انگیز شرح لکھ دے جو تفصیل و اختصار کے تمام تر محاسن اور خصوصیات پر مشتمل ہو اور اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ منطق کے متعلق بعض حلقوں کی جانب سے جو غلط فہمیاں دانستہ یا نادانستہ اخلاص کے ساتھ پھیلائی گئی ہیں وہ بھی دور ہو جائیں تو للّٰہ الحمد یہ تمنا پوری ہوئی اور مصنف اسعاد الفہوم نے اپنی سالہا سال کی عرق ریز محنت سے ایسی شرح لکھ دی جو پیش نظر ہے کہ وہ اپنی علمی و تحقیقی عطر انگیز خوشبو سے خود ہی اپنا تعارف کرا رہی ہے اور حضرت مولانا موصوف مدظلہ کی طرف اسکی نسبت خود ہی اس کے قبول عام کی سند اور اس کے مفید و مستند ہونے کی ضامن ہے۔

۵۔ منطق ایک عقلی و فکری مگر پابند ضوابط علم ہے اور مقصدی، دوامی علوم کے حصول کیلئے آلہ و وسیلہ ہے اور ان مقصدی علوم کے دوام اور ضرورت سے متعلق ہو کر منطق خود بھی ایک مقصدی، دوامی اور ضروری علم ہو گیا ہے تشحیذ ذہن و فکر، تحقیقی نکتہ آفرینی، صحیح نتائج و مطالب تک مستحکم قواعد کے تحت بآسانی رسائی اور علم کی جنس سے مطالب کی انواع کے درمیان فصل و امتیاز قائم کرنا اور اشیاء و مفاہیم کے خواص کو اعراض عامہ کے عموم سے الگ الگ کرنا اور پھر حاصل شدہ مفاہیم کی ایسی تعریف، رسم اور حدبندی کرنا کہ حاصل شدہ مطالب کی مدد سے غیر حاصل شدہ مطالب بھی حاصل شدہ ہو جائیں اور عادی صحیح پر دلائل، جزئیات کا استقراء و تتبع وغیرہ وغیرہ علم منطق کا وہ کھلا ہوا نتیجہ ہیں کہ ان کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور یقیناً تفسیر اور حدیث اور فقہ ایسے علوم ضروری کی تحصیل میں یہ چیزیں معاون و مفید ہیں۔ اور ادھر طلبہ کے ذہنوں کو فرضی دشواری سے بچانے کے لئے یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ علم منطق کی تمام تر فنی اصطلاحات کل ایک سو ۱۹ نیس ہیں۔ جن کا سمجھنا بہت آسان ہے اور بقیہ مباحث و نکات، فوائد یا

فکری بلندیوں پر ذہنی پرواز ہیں۔ اور اگر ان معدودے چند اصطلاحات کو اولاً ذہن نشین کرلیا جائے تو بقیہ امور کے لئے خود ہی ذہن میں قوت پرواز پیدا ہو جاتی ہے۔ اور انکا اشکال تسہیل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ سب میں نے اس لئے لکھا کہ طلبہ اپنی پوری ذہنی قوتوں کو یکجا کرکے اگر اس شرح کا مطالعہ کریں گے تو یقین ہے کہ انھیں اس شرح سے کافی فائدہ پہونچے گا اور حضرت مصنف کی کوشش نتیجہ خیز اور بارآور ہوگی۔

محض اپنے جذبات عقیدت کی تسکین کے لئے حضرت مولانا موصوف کی ذات گرامی کے متعلق بھی لکھنا چاہتا ہوں ورنہ تمام علمی دنیا جانتی ہے کہ ان کی ذات تو کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے مگر دراصل میں ان کے پردہ میں اپنا ہی تعارف کرانا چاہتا ہوں۔ حضرت مولانا موصوف مظاہر علوم میں اپنی طالب علمی کے زمانہ میں والدی ومرشدی قبلہ حضرت اقدس الحاج الشاہ محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ کے پاس رہتے تھے۔ اور ان ہی کے دامنِ علم و تربیت سے وابستہ ہوگئے اور اجازت بیعت اور خلافت روحانی سے سرفراز ہو کر آج قبول عام و خاص کے بلند مراتب پر فائز ہیں۔ اور بندیلکھنڈ جیسے تاریک علاقہ کو اپنی روحانی ضیاباریوں سے روشن و منور فرمارہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی ذات ستودہ صفات کو تادیر قائم رکھیں اور ان کے انوار و فیوض سے اطراف واکناف کو منور فرمائیں اور جملہ وابستگان دامن کو مستفید ہونے کی توفیق ارزانی فرمائیں۔ اے میرے اللہ میری ان دعاؤں کو محض اپنے فضل وکرم سے قبول فرما۔ فقط

فقیر محمد اللہ

۲؍جنوری ۱۹۸۱ء مطابق ۲۴؍صفر ۱۴۰۱ھ

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

اَمَّابعد!

زیر نظر تصنیف جس ذات گرامی کی عرق ریزی و کاوش کا نتیجہ ہے۔ وہ اب اہل ہند کیلئے محتاج تعارف نہیں ہے، عوام و خواص، علماء و ارباب مدارس، سبھی ان سے واقف ہیں کہ وہ آج علم و معرفت کا ایک آفتاب ہے جس کی ضیا پاشیوں سے نہ صرف ہند بلکہ بیرون ہند بھی منور ہو رہا ہے یعنی سیدی و سندی مرشدی و مولائی حضرت اقدس مولانا قاری حافظ سید صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ العالی۔ بانی و ناظم جامعہ عربیہ ہتھورا۔ باندہ۔

حضرت اقدس کی نسبت سے مدرسہ کا، اور مدرسہ کے واسطے سے حضرت اقدس کا ذکر آج ہند کے اکثر صوبوں میں ہے۔ چنانچہ اکثر صوبوں کے طلباء یہاں زیر تعلیم ہیں اور ہند کے باہر بھی۔ کہ افریقہ، نیپال، ملیشا نے بھی حضرت اور ان کے مدرسے سے کسب فیض کیا ہے۔ آج جامعہ کے طلباء کی تعداد پانچسو سے متجاوز ہے جن میں سے چند دہائیوں کے علاوہ تمام ہی طلباء بیرونی مدرسے کی جانب سے ہی قیام و طعام کا انتظام رکھنے والے ہیں، اور عمارتیں ایک سے ایک عظیم الشان، اور تعمیر کا لامتناہی سلسلہ، مستقبل کے منصوبہ کے مطابق، "دار تحفیظ القرآن" یعنی درجہ حفظ مع دارالاقامہ علیحدہ ہوگا چنانچہ حفظ کی تعلیم کیلئے دو ہال تعمیر ہو چکے ہیں اور اس پر دارالاقامہ کا کام شروع ہونے والا ہے، اور عربی درجات کی تعلیم و طلباء کے قیام کا نظم علیحدہ۔ یعنی جامعہ کے موجودہ ۶۰ سے زائد کمروں میں، مدرسین کے بیس مکانات ایک عالیشان مسجد اور دیگر ضروریات کی کفیل عمارتیں الگ۔ یہ عظمت جامعہ کا ہلکا سا عکس ہیں۔

حضرت بانیٔ جامعہ و مصنف کتاب کا مولد و منشأ باندہ ضلع کا "ہتھورا" نامی گاؤں ہی ہے۔ اور یہی اب حضرت کی قیام گاہ، درس گاہ و خانقاہ بھی۔ والد اور ان کے بعد دادا کی وفات کے بعد نامساعد حالات کے باوجود علم کی طلب و تلاش میں صوبہ کے مختلف مقامات پر قیام کیا بلکہ بیرون صوبہ بھی ہتھورا، کانپور مدرسہ جامع العلوم و مدرسہ تکمیل العلوم، اجمیر، مدرسہ مفتی محمود حسن اجمیری، پانی پت! مدرسہ قاری عبدالرحمٰن صاحب پانی پتی، مظاہر علوم سہارنپور، دہلی، مراد آباد، ان مختلف مقامات پر مختلف مدتوں کے لئے قیام کیا اور تعلیمی مراحل کو مکمل کیا۔

ذہن کی تیزی، طلب کی جد وجہد، ابتدائی تعلیم کی پختگی نے، "علوم آلیہ" سے خصوصی مناسبت پیدا کی۔ چنانچہ آج بھی نحو، صرف، منطق، بلاغت وغیرہ خاص فنون میں جو آپ کے یہاں زیر تدریس رہتے ہیں اور بالخصوص معقولات سے اس درجہ مناسبت ہوئی کہ نصاب میں شامل کافی کتابیں پڑھ لینے کے بعد بھی ذوق طلب کو سکون نہ ہوا تو دورہ سے فراغت کے بعد معقولات کی خصوصی تحصیل کی فکر کی۔ الہ آباد و لکھنؤ کے چکر لگائے مگر قدرت نے انتظام صوبہ بہار کے ضلع مظفر پور میں کیا، مگر چھ ہی مہینہ رہ سکے تھے کہ صحت نے ساتھ نہ دیا۔ مجبوراً ترک تعلیم کیا اور پھر فرض منصبی کی ادائیگی میں لگ گئے، گونڈہ و فتحپور میں

محض چند سال گذارے، اچانک ملک کے حالات نے پلٹا کھایا شدھی سنگھٹن کی تحریک چلی باندہ میں اس کے اثر کو سنکر دل اس درجہ بے چین ہوا کہ فتح پور چھوڑ کر اپنے ضلع کو اس طوفان سے بچانے کی فکر میں باندہ تشریف لے آئے، تبلیغ کا کام شروع کیا۔ مختلف جگہ مدارس کی صورت میں مرکز قائم کرنے کی کوشش کی۔ مگر یہ سعادت "ہتھورا" کی قسمت میں تھی۔ ایک ڈھیڑ ھ سال ادھر ادھر سے تھک ہار کر یہیں کام شروع کر دیا اور آج اسی کام کا نام اشرف المدارس ہے، مدرسے کو تیس سال ہوئے ہیں۔ یہاں اور یہاں سے پہلے بھی چھوٹی بڑی ہر فن کی کتابیں زیر تدریس رہیں۔ اور حسب موقع و فرصت تحقیق و مطالعہ کے ساتھ پڑھانے کا کام کیا۔ جو اب قلت فرصت کیوجہ سے بڑے پیمانہ پر نہیں ہو پاتا۔ لیکن تیس سال سے مسلسل شرح جامی کا درس دینے کے باوجود اسکے مطالعہ کا خاص اہتمام ہے۔ منطق کی اہم سے اہم کتاب شوق و ذوق سے پڑھاتے رہے اور پڑھاتے ہیں۔ حضرت کے اس علمی شغف اور فنون آلیہ سے خصوصی مناسبت کی مظہر حضرت کی یہ تصنیف لطیف ہے جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے استفادہ کے بعد راقم سطور کے ان الفاظ کو مبالغہ نہ قرار دیں گے۔ حضرت نے سلم کو بار بار پڑھایا اور پھر اس کی عظمت کے پیش نظر اسکی شرح کی طرف (اور وہ بھی اردو زبان میں تاکہ افادہ زیادہ سے زیادہ عام ہو سکے)۔ توجہ فرمائی۔ پہلے تصورات کی تکمیل کی۔ پھر چند سال بعد تصدیقات کی تکمیل کی نوبت آئی اور اس اسلوب و انداز پر کہ کہنے والے کا کہنا حق ہے۔ ع

طالبوں کے واسطے دا باب عرفاں کر دیا

مؤلف سلم نے اپنی کتاب کے حق میں دعا کی تھی کہ اللہ اسے شمس بین النجوم (ستاروں کے درمیان مانند سورج) بنا دے۔ اور وہ ایسی ہی بنی کہ اللہ نے اسے اسی قسم کی مقبولیت عطا کی لیکن سورج ہزار بار اپنی تیزی و تابانی کے باوجود ابر اور گرد و غبار کی تہوں میں چھپ جاتا ہے۔ اس شرح نے اسکو چھپا لینے والے ابر اور گرد و غبار کو اس طرح چھانٹ دیا ہے کہ اب اس کی درخشانی انشاء اللہ لازوال ہوگی ؎

چرخ منطق پر جو روشن شمس تھا بین النجوم ۔۔۔ مہر مطلق تھا جسے مہر درخشاں کر دیا

شرح کی تصنیف کے بعد بڑے اہل فن اور ارباب علم نے اس کو دیکھا تحسین کی و پسند کیا۔ اسکی نقل طلب کی، اور اشاعت کی خواہش کی، چنانچہ اشاعت کیلئے اعلان کیا گیا کہ جو چاہے مناسب انتظام کر لے اور خود بھی کوشش رہی لیکن وقت پر وقت گذرتا رہا حتی کہ چند ناکارہ خادموں کے حصے میں اس کاوش و کوشش کو منظر عام پر لانے کی سعادت آئی اور اب کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ تصحیح کا کافی اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت نہایت مناسب رکھی گئی ہے۔ فائدہ اٹھانے پر حضرت مؤلف کیلئے درازی عمر و استواری صحت کی دعا فرمائیں اور ان کے طفیل ناکاروں کا کام تو بنتا ہی رہے گا۔ انشاء اللہ۔ فقط

ابو عبد الرحمٰن مسعود الاسعدی غفرلہٗ
ہتھورا۔ باندہ۔ یو۔ پی
۲۹ ۱۲ ۱۴۰۰ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سبحانہ

الحمد للہ الذی وھب لنا علم التصورات والتصدیقات وعلمنا حقائق الموجودات والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الکائنات الذی ھو ازال شکل من اشکال المخلوقات وعلیٰ آلہ واصحابہ الذین ھم مقدمات الحجج والبینات۔ امابعد

قولہ سبحانہ ـــــ سبحان کے استعمال کی دو صورتیں ہیں۔ کبھی بغیر اضافت کے مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اضافت کے ساتھ۔ اول صورت میں علم اور الف نون زائدتین کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا۔ اور تعجب کے لئے ہوگا۔ بعض لوگوں نے بجائے الف اور نون کے دوسرا سبب شبہ تانیث بیان کیا ہے۔

اضافت کی صورت میں تین احتمال ہیں۔ مصدر۔ علم مصدر۔ اسم مصدر۔ ان تینوں احتمالات میں راجح یہ ہے کہ یہاں اسم مصدر مراد لیا جائے جو تسبیح کے معنی میں ہے۔ اسکی تائید امام رازی کے کلام سے بھی ہوتی ہے امام رازی فسبحن اللہ حین تمسون۔ کی تفسیر میں فرماتے ہیں "سبحان اسم للمصدر الذی ھو التسبیح"۔ اور وجہ ترجیح اس احتمال کی یہ ہے کہ اگر مصدر مراد لیا جائے تو اس میں دو احتمال ہیں۔ مجرد کا مصدر ہے یا مزید کا۔ مزید کے مصادر میں سے کوئی مصدر اس وزن پر نہیں آتا۔ اسلئے اگر مصدر مانا جائے تو مجرد ہی کا ہوسکتا ہے۔ اب اس میں سوال ہوگا کہ اس کا عامل فعل مجرد ہوگا یا فعل مزید۔ اگر اول ہے تو عامل اور معمول میں توبیشک مطابقت ہوجائے گی لیکن مقام کی رعایت نہ ہوسکے گی۔ اسلئے کہ مقام حمد کا ہے جس میں ضرورت ہے کہ اسمیں حامد کے اختیار کو بھی دخل ہو۔ اور عامل مجرد ماننے کی صورت میں اس کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ اور اگر اس کا عامل فعل مزید کر مثلاً سبحت سبحانا کہا جائے تو مقام کی رعایت ہوجائے گی لیکن عامل اور معمول میں مطابقت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ عامل فعل مزید ہے اور مصدر مجرد ہے۔

اگر علم مصدر مراد لیا جائے تو اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں استعمال اضافت کے ساتھ ہے اور علم مضاف نہیں ہوتا پس جب احتمالات ثلاثہ میں سے دو احتمال باطل ہوگئے تو تیسرا احتمال یعنی اسم مصدر ہونا متعین ہوگیا۔

بعض لوگوں نے باقی دو احتمالوں کو بھی یہاں صحیح قرار دیا ہے اور ان کے مجروح ہونے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ مثلاً مصدر کے بارے میں جو اشکال کیا گیا ہے کہ یا تو مقام کی رعایت نہیں ہوتی اور یا عامل و معمول میں مطابقت نہیں ہوتی۔ اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عامل یہاں فعل مزید ہے اور مفعول مطلق کے لئے یہ ضروری ہے کہ معنی میں اپنے عامل کے مطابق ہو۔ لفظ میں مطابقت ضروری نہیں۔ چنانچہ "انبت اللہ نباتا" کا استعمال شائع اور ذائع ہے۔ حالانکہ اس میں عامل فعل مزید ہے۔ اور مصدر مجرد۔ تو معلوم ہوا کہ لفظی مطابقت ضروری نہیں ہے۔

اسی طرح علم مصدر کے بارے میں جو اشکال کیا گیا ہے کہ یہاں استعمال اضافت کیساتھ ہے اور علم مضاف نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم ذاتی۔ جس میں وضع کے وقت کسی وصف کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم وصفی۔ جس میں وضع کے وقت وصف کا لحاظ کیا گیا ہو۔ یہاں "سبحان" علم وصفی ہے۔ اور العلم لایضاف

کا قاعدہ علم ذاتی کے بارے میں ہے پس جو مضاف نہیں ہوتا وہ یہاں مراد نہیں اور جو مراد کردہ مضاف ہو سکتا ہے۔

سبحان کی اضافت میں اضافت الی الفاعل اور اضافت الی المفعول دونوں احتمال درست ہیں۔ یعنی اس کا مضاف الیہ جو ھا ضمیر ہے۔ وہ فاعل بھی بن سکتی ہے اور مفعول بھی۔

اضافت الی المفعول کی صورت میں باب تفعیل میں جو اس کے عامل سبّحت کا مصدر ہے نسبت کا خاصہ ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اللہ کی طرف پاکی کو منسوب کیا۔

ھاء ضمیر کے مرجع میں کئی احتمال ہیں۔ اللہ۔ یا رحمٰن۔ یا رحیم کی طرف راجع ہو جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں مذکور ہیں لیکن یہ احتمال اسوقت صحیح ہو سکتا ہے کہ تسمیہ کو کتاب کا جزء قرار دیا جائے۔

بعض نے کہا ہے کہ لفظ سبحان چونکہ مسبِّح (بالکسر) اور مسبَّح (بالفتح) پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے مسبَّح کی طرف راجع ہے جس کا مصداق اللہ پاک کی ذات ہے۔

جاننا چاہئے کہ تسبیح کو مرکبات خارجیہ کے ساتھ چونکہ مشابہت ہے اس لئے جس طرح مرکب خارجی کیلئے علل اربعہ یعنی علت مادی، صوری، فاعلی، غائی ہوا کرتی ہیں یہاں بھی ان کا تحقق ہوگا۔ تسبیح کے وہ الفاظ جن سے تسبیح کے جملے مرکب ہوتے ہیں۔ وہ اس کیلئے بمنزلہ علت مادی کے ہیں اور جملوں کی ترکیب کے بعد ان کی جو ہیئت ترکیبی ہوتی ہے وہ بمنزلہ علت صوری کے ہے۔ اور مسبِّح (اسم فاعل) بمنزلہ فاعلی کے ہے اور مسبِّح (بالکسر) کا تسبیح کے ذریعہ اپنے اندر پاکی حاصل کرنا بمنزلہ علت غائی کے ہے۔

قولہ ما اعظم شانہ

یہ جملہ سبحانہ کی ھاء ضمیر سے حال واقع ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوا کرتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے قبل "مقولا فی حقہ" نکال لیا جائے گا جس سے حال واقع ہونا صحیح ہو جائے گا۔

اس میں ترکیب نحوی کے اعتبار سے تین احتمال ہیں۔ سیبویہ کے نزدیک "ما" موصوفہ ہے جو مبتدا ہے۔ اور "اعظم شانہ" اسکی خبر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ "شیئ عظیم اعظم شانہ" ترجمہ یہ ہے کہ بڑی شے نے اللہ کی شان بڑی کی ہے۔ اخفش کے نزدیک "ما" موصولہ ہے اور اس کا مابعد صلہ ہے۔ موصول صلہ ملکر مبتدا ہے۔ اور "شیئ عظیم" اس کی خبر محذوف ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ جس چیز نے اللہ کی شان بڑی کی ہے وہ بڑی شے ہے۔ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اللہ پاک کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور یہ استکمال بالغیر ہے جو اللہ پاک کے حق میں محال ہے کیونکہ ذات باری غیر کی تاثیر اور جعل جاعل سے منزہ ہے۔ فراء کے نزدیک "ما" استفہامیہ ہے اور مبتدا ہے اور مابعد اسکی خبر ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ کس چیز نے اللہ کی شان بڑی کردی اس میں بھی استکمال بالغیر کا توہم ہوتا ہے لیکن اگر مزید کو مجرد کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ باب افعال کا خاصہ یہ بھی ہے کہ وہ مجرد کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اور استفہام کو تعجب کے معنی میں نہ مانا جائے بلکہ تحیر کے لئے ہو تو مطلب درست ہو سکتا ہے۔ استکمال بالغیر کی خرابی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ

اللہ پاک کی شان کس قدر عظیم ہے یعنی اللہ پاک کی عظمت شان کے بارے میں حیرت انگیز طور پر اپنے ادراک کے قصور اور عاجزی کا اعتراف کیا جا رہا ہے۔ بہرحال ان احتمالات ثلاثہ میں فرار کا مذہب اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔

قولہ شانہ ــــ لغت میں شان کے دو معنی مستعمل ہیں۔ ایک حال اور دوسرے کار عظیم۔ یہاں دونوں معنی درست ہوسکتے ہیں۔ اول معنی کی صورت میں باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کا بیان ہوگا۔ اور ثانی معنی کی بنا پر صفات افعالیہ کا بیان ہوگا۔ کہ اس ذات پاک سے کس کس طرح کے عظیم امور کا صدور ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً حیوٰۃ اور موت دینا۔ غنی اور فقیر کرنا۔ حاکم و محکوم بنانا وغیرہ وغیرہ۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آیۃ کریمہ "کل یوم ھو فی شان" کی تفسیر مفسرین اور محدثین نے صفات افعالیہ سے کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شان سے صفات کمالیہ مراد لینا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسرین نے مطلق شان کی یہ تفسیر نہیں کی کہ جہاں کہیں بھی لفظ شان کا اطلاق باری تعالیٰ کی صفات پر ہو تو صرف صفات افعالیہ ہی مراد لی جائیں بلکہ وہ تفسیر صرف اس لفظ شان کی ہے جو آیت "کل یوم ھو فی شان" میں ہے کیونکہ آیت کا مدلول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں یوماً فیوماً تجدد اور حدوث ہوتا ہے اور یہ صفات افعالیہ میں تو ممکن ہے لیکن صفات کمالیہ میں محال ہے۔ ورنہ ذات باری میں تغیر لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہے کہ آیت میں تو صرف صفات افعالیہ ہی مراد ہیں اور یہاں دونوں معنی محتمل ہیں۔

قولہ لایحد :ــــ

اس میں احتمال عقلی آٹھ ہیں۔ شان سے حال واقع ہو اور معروف پڑھا جائے یا مجہول۔ ہر ایک احتمال میں معنی لغوی مراد ہوں یا معنی اصطلاحی۔ اور یہی چاروں احتمال ہا ضمیر سے حال قرار دینے میں ہونگے لیکن شان سے حال قرار دے کر معروف پڑھنے کی صورت میں معنی لغوی اور اصطلاحی دونوں نہیں مراد لئے جاسکتے ہیں۔ اسلئے دو احتمال ساقط ہوگئے۔ چھ احتمال درست ہیں۔ اول شان سے حال قرار دیکر مجہول پڑھا جائے اور معنی لغوی مراد ہوں۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "اللہ کے شان کی حد اور نہایت نہیں بیان کیجا سکتی۔" دوم۔ اسی حال میں معنی اصطلاحی مراد لئے جائیں جسکا مطلب یہ ہے کہ "اللہ کی شان کو حد کے ذریعہ یعنی جنس اور فصل سے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ سوم۔ ضمیر جس سے ذات باری مراد ہے اس سے حال قرار دیکر معروف پڑھا جائے اور معنی لغوی مراد ہوں اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ " اللہ تعالیٰ کسی کو روکتا نہیں" یعنی مجبور محض نہیں بناتا۔ یا " اللہ تعالیٰ حد یعنی مقدار والا نہیں" چہارم۔ اسی احتمال میں لایحد مجہول پڑھا جائے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ " اللہ پاک کو روکا نہیں جاسکتا"۔ پنجم۔ ضمیر سے حال واقع ہو اور معروف پڑھا جائے اور معنی اصطلاحی مراد ہوں۔ مطلب یہ ہوگا کہ " اللہ پاک کسی چیز کو حد کے طریقہ سے نہیں حاصل کرسکتے" یعنی جنس اور فصل سے کسی چیز کا علم اللہ تعالیٰ حاصل نہیں کرتے کیونکہ اس طرح سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے اور اللہ پاک کا علم حضوری ہے۔ ششم اسی احتمال میں لایحد کو مجہول پڑھا جائے اور معنی اصطلاحی مراد ہوں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ " اللہ تعالیٰ کو حد کے ذریعہ یعنی جنس اور فصل کے ذریعہ نہیں معلوم کیا جاسکتا" اس واسطے کہ اللہ پاک کیلئے جنس اور فصل نہیں ہے ورنہ اسکا مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور مرکب حادث ہوتا ہے اور اللہ پاک قدیم ہے۔

ولا يتصور

فائدہ ۱۔ اللہ تعالیٰ کے لئے حد حقیقی اس واسطے نہیں ہو سکتی کہ حد حقیقی منحصر ہے اجزار خارجیہ اور اجزار ذھنیہ میں اور ان دونوں کا تحقق ذات باری میں نہیں ہو سکتا۔ اجزار خارجیہ تو اس وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے اجزار خارجیہ ہوں تو یہ اجزار باری تعالیٰ کیلئے علت ہوں گے کیونکہ جزء اپنے کل کیلئے علت ہوا کرتا ہے اور معلول اپنی علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے۔ اور یہ تاخر یا تو صرف ذاتی ہوگا یا ذاتی کے ساتھ تاخر زمانی بھی ہوگا۔ اور تاخر کی یہ دونوں قسمیں ممکنات کے ساتھ خاص ہیں۔ بس اجزار خارجیہ ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کے لئے اجزار خارجیہ کا ہونا باطل ہے۔ اور چونکہ اجزار خارجیہ اور اجزار ذھنیہ میں تلازم ہے یعنی شئے کے وجود خارجی کی صورت میں جو اجزاء خارج میں ہوتے ہیں۔ وہی اجزاء اس شئے کے ذہن میں ہونے کی صورت میں ذہن میں ہوتے ہیں تو جب اجزار خارجیہ باطل ہو گئے تو اجزار ذھنیہ بھی باطل ہوں گے۔

قاضی مبارک نے اجزار خارجیہ کے بطلان کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کیلئے اجزار خارجیہ مانے جائیں تو یہ اجزار یا تو ممکن ہونگے یا ممتنع یا واجب۔ اول صورت میں اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا۔ اور ثانی صورت میں ممتنع ہونا۔ اور تیسری صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا۔ اور یہ تینوں محال ہیں۔ ملاحسن نے اس موقع پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ من شاء فلیطالع ثمہ۔ ہم نے جو کچھ یہاں تحریر کیا ہے وہ اثبات مقصود اور توضیح مطلوب کے لئے کافی ہے۔

فائدہ ۔ ۲۔ حد کے لغوی معنی مقدار کے بھی آتے ہیں۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مقدار والا نہیں یعنی اس کیلئے اجزار تحلیلیہ نہیں ہیں۔ اس لئے کہ اگر اجزار تحلیلیہ کا وجود مانا جائے تو ان کا وجود بالقوہ ہوگا یا بالفعل۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ بالقوہ ماننے کی صورت میں ان اجزار کا بالفعل معدوم ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ کل کے ضمن میں موجود ہوتے ہیں۔ اور بالفعل موجود ماننے کی صورت میں اجزار غیر متناھیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ پس جب اجزار تحلیلیہ نہ بالقوہ موجود ہیں اور نہ بالفعل۔ بلکہ انکا وجود ان دونوں کے درمیان ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے اجزار تحلیلیہ ثابت ہوں تو اللہ کا وجود بھی بین بین ہوگا حالانکہ وہ موجود بالفعل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اجزار تحلیلیہ ایسی ذات کیلئے ہوتے ہیں جو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہو اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

۳۔ لا یحد جملہ مستانفہ بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس کے آگے جو جملے آرہے ہیں۔ ان کو بھی جملہ مستانفہ بنایا جا سکتا ہے۔ یعنی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ کی شان کیوں بڑی ہے۔ اس کا جواب لا یحد ولا یتصور الخ سے دیا گیا ہے۔

۴۔ اجزار خارجیہ وہ اجزار ہیں جن کا ظرف عروض خارج ہو۔ اور اجزار ذھنیہ کا ظرف عروض ذہن ہوتا ہے۔ اجزار ذھنیہ میں آپس میں بھی حمل ہوتا ہے اور کل پر بھی حمل ہوتا ہے۔ اور اجزار خارجیہ میں یہ دونوں صورتیں نہیں ہوتیں۔

قولہ ولا یتصور :۔

اس میں بھی ترکیب کے اعتبار سے دس احتمالات عقلیہ جاری ہوں گے جو اس کے ماقبل یعنی لا یحد میں جاری ہوئے ہیں۔ ان کی وجوہ اور تفصیل ادنیٰ توجہ سے معلوم ہو سکتی ہے لیکن مجہول پڑھنے کی صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بہت سے قضایا میں موضوع قرار دیا گیا ہے۔ جیسے "اللہ حیٌ"۔ "اللہ رزاقٌ"۔ وغیرہ اور موضوع جب تک متصور نہو اس کا موضوع بننا صحیح نہیں۔ اور یہاں اس کی نفی کیجا رہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصور کی چار قسمیں ہیں۔ تصور بالکنہ، جسمیں شئے کا تصور

ذاتیات کے ساتھ کیا جائے ۔ مثلاً انسان کا تصور حیوان ناطق کے ساتھ کیا جائے اور ذاتیات کو "آلہ" بھی بنایا جائے ۔ اور اگر ذاتیات کو "آلہ" نہ بنایا جائے تو "تصور بکنہہٖ" اور اگر شئے کا تصور عرضیات کے ساتھ ۔ مثلاً انسان کا تصور ضاحک یا کاتب کے ساتھ کیا جائے اور عرضیات کو "آلہ" بنایا جائے تو "تصور بالوجہ" اور آلہ نہ بنایا جائے تو "تصور بوجہہٖ" ہے ۔ "تصور بالکنہ" میں مرأت اور مرئی دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں ۔ اور اجمال و تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں ۔ اور "تصور بالوجہ" میں مرأت اور مرئی بالذات متغایر ہوتے ہیں ۔ اور بالعرض متحد ہوتے ہیں ۔

اس کے بعد سمجھئے کہ لا یتصور میں نفی اولین کی ہے نہ کہ اخیرین کی ۔ اور اللہ پاک کو قضایا کا موضوع بنایا جاتا ہے ۔ اخیرین کے اعتبار سے نہ کہ اولین کے اعتبار سے ۔ پس جس اعتبار سے موضوع ہے اس اعتبار سے نفی نہیں ۔ اور جس اعتبار سے نفی کی گئی ہے اس اعتبار سے موضوع نہیں ۔

قولہ لا ینتج :۔

یہ شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے ۔ اور اس میں چار احتمال ہیں ۔ اول یہ کہ معروف پڑھا جائے اور لغوی معنیٰ مراد ہوں ۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جنتا نہیں یعنی اس کے اولاد نہیں ہے ۔ اسلئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے لڑکا ہو تو وہ لڑکا یا ممکن ہوگا یا واجب ۔ اگر ممکن ہے تو والد اور مولود میں مماثلت نہیں ۔ اور اگر واجب ہو تو مولود ہونا واجب کے منافی ہے ۔ جب یہ دونوں احتمال باطل ہوئے تو اللہ پاک کے لئے اولاد کا ہونا باطل ہوا ۔

دوم :۔ مجہول پڑھا جائے اور معنیٰ لغوی مراد ہوں ۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ پاک کو جنا نہیں جاتا ۔ اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ مولود ہوگا ۔ اور مولود محتاج اور حادث ہوتا ہے اور اللہ پاک غنی اور قدیم ہے ۔

سوم :۔ معنیٰ اصطلاحی مراد ہوں اور معروف پڑھا جائے ۔ مطلب یہ ہوگا کہ اللہ پاک نتیجہ کے طور پر ، یعنی دلیل کے ساتھ کسی چیز کو حاصل نہیں کرتا ۔ اس واسطے کہ دلیل سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے اور اللہ پاک کا علم حضوری ہے ۔

چہارم :۔ اسی احتمال میں مجہول پڑھا جائے ۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو نتیجہ یعنی دلیل کے ذریعہ نہیں معلوم کیا جاسکتا ۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر دلیل ہے اور اللہ پر کوئی دلیل نہیں ۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ دلیل کی قسمیں ہیں لمی اور انی ۔ اگر علت سے استدلال کیا جائے معلول پر ، تو وہ دلیل لمی ہے اور اگر کسی شئے کی علامت سے اس پر استدلال کیا جائے تو اس کو دلیل انی کہتے ہیں ۔ یہاں دلیل لمی کی نفی ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں اللہ پاک کیلئے علت کا ہونا اور اللہ پاک کا معلول ہونا لازم آئے گا ۔ اور معلول علت کا محتاج ہوتا ہے ۔ وتعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً ۔ دلیل انی کی نفی نہیں ہے ۔ کیونکہ دلیل انی میں شئی کی علامت سے اس شئے کو معلوم کیا جاتا ہے ۔ اور اللہ پاک کے وجود پر لا تعد و لا تحصیٰ علامات ہیں ۔

قولہ ولا یتغیر :۔

اس کا بھی عطف لا یحد پر ہے اور ترکیب میں حال واقع ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر نہیں ہوتا ۔ نہ ذات میں نہ صفات میں ۔

تعالیٰ عن الجنس والجہات

جاننا چاہیئے کہ تغیر کی دو قسمیں ہیں۔ اول۔ تغیر بالذات۔ دوم۔ تغیر فی الصفات ــــ تغیر فی الذات کی تین صورتیں ہیں اول یہ کہ ایک حقیقت باقی رہنے کی حالت میں، دوسری حقیقت کی طرف انقلاب ہو جائے ــــ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک حقیقت معدوم ہو جائے، پھر دوسری حقیقت پیدا ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مادہ باقی رہے اور مختلف صورتیں اس مادہ پر وارد ہوں۔ تغیر کی پہلی صورت ممکن کے اندر بھی نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ ذات باری میں اس کا وقوع ہو۔ دوسری اور تیسری صورت کا تحقق مادی چیزوں میں ہوتا ہے اور اللہ پاک مادیات سے منزہ ہے۔

صفات کی دو قسمیں ہیں۔ اول صفات سلبیہ جسمیں کسی صفت کی نفی اللہ تعالیٰ سے کیجائے۔ ان میں بھی تغیر ممکن نہیں۔ دوسرے صفات ثبوتیہ جس میں کسی صفت کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے۔ صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل حقیقیہ محضہ۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا۔ جیسے حیوۃ۔ وجود ــــ دوم حقیقیہ ذات الاضافت۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تو اضافت یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہو لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے۔ جیسے علم قدرت۔ سوم ــ اضافیہ محضہ۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافت الی الغیر کا لحاظ کیا جائے۔ جیسے قبلیت معیت۔

وھو المراد فی قولہ تعالیٰ کل یوم ھو فی شان۔

قولہ تعالیٰ عن الجنس والجہات:۔

یہ جملہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ما قبل کی عبارت کی بنا پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ پاک لا یحد۔ لا یتصور۔ لا یتغایر کیوں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ سب چیزیں یعنی حد۔ تصور۔ تغیر وہاں ہوتی ہیں جہاں مجانست ہو یعنی مادی چیزیں ہوں اور اللہ تعالیٰ مجانست سے بری ہے۔ یعنی اس کا کوئی ہم جنس نہیں کما نطق بہ القران "ولم یکن لہ کفوا احد"۔ یہ تقریر جنس کے لغوی معنی کی بنا پر ہے اور اگر جنس کے اصطلاحی معنی مراد ہوں تو پھر یہ جملہ تصریح بما علم ضمناً کے قبیل سے ہوگا۔ یعنی لا یحد میں اجزار ذہنیہ کی نفی کی گئی تھی جسمیں جنس کی بھی نفی ہو گئی۔ اب یہاں صراحۃً اس کی نفی کی جا رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جنس نہیں کیونکہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فصل ہونا ضروری ہے اور جس کے لئے جنس اور فصل ہوں گی۔ اس کا مرکب ہونا ضروری ہے اور مرکب حادث ہے۔ لہٰذا اللہ پاک کا حادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

نیز اس جملہ سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل ہوتا ہے خطبہ میں ایسے الفاظ لانا جو مضمون کتاب کے مناسب ہوں اسکو براعت استہلال کہتے ہیں۔ یہاں خطبہ میں لفظ جنس لائے ہیں اور آگے چل کر کلیات خمسہ میں جنس کا بیان بالتفصیل کریں گے۔

بعض لوگوں نے اسکو "حس بالحاء والسین" پڑھا ہے۔ معنی ظاہر ہیں لیکن اس صورت میں براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

ایک روایت اس میں حَبْس کی ہے جس کے معنی ہیں کہ اللہ پاک ہر قسم کی قید سے پاک ہے یعنی مکان وغیرہ کا محتاج نہیں۔ اسمیں بھی براعت استہلال نہ ہوگی۔

تعالیٰ عن الجہات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہات ستہ۔ یمین، شمال، قدام، خلف، فوق، تحت میں محدود نہیں یا جہات ستہ سے امتداد ثلثہ یعنی طول، عرض، عمق مراد ہوں۔ مطلب یہ کہ اللہ پاک ان تینوں امتداد سے پاک ہے۔ اسواسطے کہ یہ دونوں صورتیں اجسام کے اندر ہوتی ہیں اور اللہ پاک جسمیت سے بری ہے۔

جعل الکلیات والجزئیات ۔ الایمان بہ نعم التصدیق والاعتصام بہ حبذا التوفیق والصلوٰۃ والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لکل علیل وعلی الہ واصحابہ الذین ھم قدما الدین وحجج الہدایۃ والیقین

قولہ جعل الکلیات والجزئیات :۔ یہ جملہ بھی مستانفہ ہے ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات یعنی سارے کائنات کو پیدا کیا ہے ۔ جعل کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ۔ اول خلق کے معنی میں ۔ اس صورت میں متعدی بیک مفعول ہوگا ۔ دوسرے صیر کے معنی میں ۔ اس صورت میں متعدی بدو مفعول ہوگا ۔ مصنفؒ نے دوسرے مفعول کو ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے معنی اول مراد لئے ہیں اور یہی حق ہے ۔ اسلئے کہ اسوقت جعل بسیط ہوگا اور ثانی معنی لینے کی صورت میں جعل مرکب ہوگا اشراقیین جعل بسیط کے قائل ہیں اور مشائین جعل مرکب کے ۔ ان دو جماعتوں کا اختلاف ایکدوسرے اختلاف پر بنی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ممکن میں تین چیزیں ہیں ۔ اول ۔ ماہیت ممکن ۔ دوسرے وجود ممکن ۔ تیسرے اتصاف ۔ ماہیت بالوجود ۔ یعنی ممکن کی ماہیت کا وجود کے ساتھ متصف ہونا ۔

اس کے بعد اب سمجھئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان تین چیزوں میں سے جاعل کا اثر بالذات کس میں ہے ۔ مشائین نے کہا کہ جاعل کی طرف احتیاج کا منشا چونکہ ممکن کی ماہیت کا وجود کے ساتھ متصف ہونا ہے اسلئے وہی مجعول بالذات ہوگی ۔ اور یہی جعل مرکب ہے ۔

اشراقیین کہتے ہیں کہ وجود اور اتصاف ماہیت بالوجود یہ دونوں امر انتزاعی ہیں اسلئے جاعل کا اثر بالذات انمیں نہیں ہو سکتا ۔ اور ماہیت ممکن چونکہ امر عینی ہے اسلئے اس کے اندر بالذات اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے اور اسکو جعل بسیط کہتے ہیں ۔

جعل بسیط کے حق ہونے پر یہ بھی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ ماہیت ممکن معروض ہے ۔ اور وجود اور اتصاف ماہیت بالوجود ۔ یہ دونوں عارض ہیں ۔ اور معروض کا درجہ مقدم ہوتا ہے تو اگر ماہیت ممکن کو جاعل کا اثر بالتبع مانیں اور بالذات نہ مانیں تو معروض کا جو کہ مقدم ہے مؤخر ہونا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے ۔ ملا حسن نے اس موقعہ پر تفصیلی کلام کیا ہے جسکو شوق ہو وہاں ملاحظہ فرمائے ۔

فائدہ ۔ مصنفؒ کی عبارت سے مندرجہ ذیل فائدے حاصل ہوئے ۔

۱۔ سارا عالم جاعل کا محتاج ہے ۔ اس واسطے کہ عالم میں یا تو کلیات ہیں یا جزئیات ۔ اور یہ دونوں جاعل کے محتاج ہیں ۔

۲۔ کلیات کی مجعولیت جزئیات کی مجعولیت پر مقدم ہے ۔ اس واسطے کہ مصنفؒ نے کلیات کو جزئیات پر مقدم کیا ہے ۔

۳۔ جعل بسیط حق ہے ۔ اس واسطے کہ مصنفؒ نے دوسرا مفعول نہیں ذکر کیا ۔ اگر جعل مرکب مصنفؒ کے نزدیک حق ہوتا تو ثانی مفعول کو بھی ذکر کرتے ۔

قولہ الایمان بہ نعم التصدیق :۔

بہ کی ضمیر سے یا تو ذات باری مراد ہے جو ماقبل کی عبارت سے مفہوم ہے یا جعل بسیط مراد ہے ۔ ایمان پر تصدیق کے حمل کرنے سے معلوم ہوا کہ ایمان اور تصدیق دونوں مرادف ہیں ۔ پس جس طرح تصدیق بسیط ہے اسی طرح ایمان بھی بسیط ہے کیونکہ اگر ایمان مرکب ہوتا تصدیق بالجنان ۔ اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے تو پھر تصدیق کا حمل ایمان پر صحیح نہ ہوتا کیوں کہ بسیط حمل مرکب پر جائز نہیں ۔

قولہ والصلوٰۃ والسلام :۔ اس میں امتثال ہے ۔

اما بعد فہذہ رسالۃ فی صناعۃ المیزان سمیتہا بسلم العلوم۔ اللہم اجعلہ بین المتون کالشمس بین النجوم
مقدمۃ العلم التصور وھو الحاضر عند المدرک و الحق انہ من اجلی البدیہیات ۔

اس میں امتثال ہے ۔ اللہ پاک کے ارشاد ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی الایۃ کا صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کیطرف ہو تو رحمت کے معنی مراد ہوں گے ۔ اور ملائکہ کی طرف نسبت کرنے سے استغفار کے معنی اور جب مؤمنین کی طرف نسبت کی جائے تو دعا کے معنی اور جب جمادات ، نباتات کی طرف کی جائے تو تسبیح و تہلیل کے معنی مراد ہوں گے ۔

قولہ اصحابہ - الخ ۔ اصحاب کا لفظ عام ہے ۔ ہر ایک کے ساتھی کو کہہ سکتے ہیں ۔ اور لفظ صحابہ صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے ساتھ خاص ہے ۔ صحابی وہ جن یا انس ہے جو ایمان کے ساتھ حضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی صحبت میں رہا ہو اور ایمان پر خاتمہ ہوا ہو ۔

قولہ العلم التصور :۔

التصور یا تو صفت کاشفہ ہے علم کی ، یا صفت مخصصہ ہے ۔ پہلی صورت میں دونوں کے ترادف کی طرف اشارہ ہے ۔ دوسری صورت میں تصور اور تصدیق کے مقسم کی تعیین مقصود ہے کہ ان دونوں کا مقسم علم حصولی حادث ہے ۔ علم کی چار قسمیں ہیں ۔ اس واسطے کہ معلوم خود حاصل ہوگا یا اس کی صورت حاصل ہوگی ۔ اول کو " علم حضوری " اور ثانی کو " علم حصولی " کہتے ہیں ۔ پھر اگر عالم حادث ہے تو وہ علم حادث اور اگر عالم قدیم ہے تو وہ علم قدیم ہوگا ۔ اس طرح سے چار صورتیں پیدا ہو گئیں ۔

علم حضوری قدیم اور حادث ، علم حصولی قدیم اور حادث

قولہ وھو الحاضر عند المدرک :۔

اگر تصور علم کی صفت کاشفہ ہے ۔ تو ھو ضمیر علم کی طرف راجع ہوگی اور الحاضر عند المدرک علم کی تعریف ہوگی اور تصور چونکہ علم کا مرادف ہے اس لئے یہی تعریف تصور کی بھی ہو جائے گی ۔ اور اگر التصور کو صفت مخصصہ مانا جائے تو ھو ضمیر تصور کی طرف راجع ہوگی جو حصولی حادث کے معنی میں ہے ۔

مصنفؒ نے علم کی دیگر تعریفات سے عدول کر کے یہ تعریف اس واسطے کی تاکہ علم کی تمام صورتوں یعنی اقسام مذکورہ کو شامل ہو جائے ۔ دوسری تعریفیں تمام اقسام کو شامل نہ تھیں ۔ نیز اس تعریف سے ایک حق بات کی تائید کرنا ہے ۔ اس میں اختلاف ہے کہ علم " زوال شئی " کا نام ہے یا " وجود شئی " کا ۔ تو مصنفؒ نے بتایا کہ علم " وجودی شئی " ہے " عدمی " نہیں ہے ۔

قولہ والحق انہ من اجلی البدیہیات ۔

علم کے بدیہی اور نظری ہونے میں اختلاف ہے ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ علم نظری ہے اس واسطے کہ مناطقہ کا اس کی حقیقت میں اختلاف ہے ۔ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ ۔ اور جس میں اختلاف ہو وہ نظری ہے ۔ بعض کہتے ہیں کہ بدیہی ہے ورنہ دور لازم آئے گا ۔ اس واسطے کہ ہر " شئی " کا حصول علم پر موقوف ہے تو اگر علم نظری ہو تو اس کو کسی دوسری " شئی " سے حاصل کرنا پڑے گا ۔ اور اس شئی کو اس علم سے حاصل کیا ہے جس سے " توقف الشئی علی نفسہ " لازم آئے گا ۔ اور اس کو دور کہتے ہیں ۔ یہ مذہب امام رازیؒ کا ہے ۔

كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير جدا فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم

جو لوگ نظری ہونے کے قائل ہیں۔ ان میں دو گروہ ہیں۔ امام غزالیؒ کا قول ہے کہ "متعسر التحدید" ہے یعنی اسکی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بعض متکلمین قائل ہیں کہ "ممکن التحدید" ہے۔ امام غزالیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب محسوسات میں تحدید دشوار ہے۔ اور جنس کا اشتباہ عرض عام سے اور فصل کا اشتباہ خاصہ سے ہو سکتا ہے تو غیر محسوس میں بدرجہ اولیٰ دقت ہوگی۔

جو لوگ ممکن التحدید کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ علم مقولہ کیف سے ہے اور کیف اجناس عشرہ میں سے ایک جنس ہے اور ہر جنس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہر چیز کی جنس اور فصل اس کی حد ہوا کرتی ہے۔ لہذا علم کیلئے حد حاصل ہوگئی۔

قوله كالنور والسرور:-

یہ قول نظیر بھی ہو سکتا ہے اور مثال بھی۔ نظیر کا ممثل لہ کی جنس سے ہونا ضروری نہیں۔ صرف "حکم" میں اشتراک ضروری ہوتا ہے اور مثال کا ممثل لہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے۔ نظیر ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ علم بدیہی ہے۔ جسطرح نور اور سرور بدیہی ہیں مثال ماننے کی صورت میں مضاف محذوف ہوگا تاکہ ممثل لہ کی جنس سے ہو جائے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ کعلم النور والسرور یعنی جس طرح نور اور سرور کا علم بدیہی ہے اسی طرح مطلق علم بھی بدیہی ہے۔ اس واسطے کہ بداہت مقید مستلزم ہے بداہت مطلق کو۔ نور محسوسات کی مثال ہے اور سرور وجدانیات کی۔

قوله نعم تنقيح حقيقته عسير جدا:-

یعنی علم کی حقیقت اجمالی تو بدیہی ہے البتہ اس کی حقیقت تفصیلی بہت دشوار ہے۔ اس واسطے کہ حقیقت کا پہچاننا موقوف ہے ذاتیات کے پہچاننے پر۔ اور ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ التباس ہو سکتا ہے۔ اس لئے جب تک ذاتیات اور عرضیات کے درمیان تمییز کی کوئی صورت نہ ہو اس وقت تک علم کی حقیقت کی تنقیح دشوار ہے۔

قوله فان كان اعتقاد النسبة خبرية الخ:

یہاں سے علم کی تقسیم شروع ہو رہی ہے۔ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصدیق اور تصور۔ اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق ورنہ تصور۔ تصدیق کا مفہوم وجودی ہے۔ اور تصور کا عدمی۔ اس لئے تصدیق کی تعریف پہلے کی۔ تصدیق کے بارے میں حکماء اور امام رازیؒ کا اختلاف ہے۔ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے تصور ثلاثہ یعنی تصور موضوع، محمول، نسبت اور حکم کے مجموعہ سے۔ اور حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے یعنی صرف اذعان کا نام تصدیق ہے۔

مصنفؒ نے حکماء کا مذہب اختیار کیا ہے۔ کیونکہ تصدیق وہ ہے جو حجت سے حاصل ہو اور تصور ثلاثہ مع الحکم مکتسب بالحجۃ نہیں اس لئے معلوم ہوا کہ مجموعہ کا نام تصدیق نہیں۔ بلکہ صرف "حکم" کا نام ہے جسکو اذعان اور اعتقاد بھی کہتے ہیں۔ البتہ تصورات ثلاثہ تصدیق کیلئے شرط ہیں۔ تصدیق کے بعد حکم لاکر مصنفؒ نے حکماء کی تائید کی ہے۔ جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوا۔

فائدہ علم:- اعتقاد میں اگر غیر کا احتمال نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں اس کے بعد وہ اگر واقعہ کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے اور اگر واقعہ کے مطابق ہو تو پھر اگر زائل کرنے سے زائل ہو جائے تو تقلید اور نہ زائل ہو تو اس کو یقین کہتے ہیں۔ اور اگر غیر کا احتمال ہو تو وہ احتمال اگر راجح ہو تو ظن اور مرجوح ہو تو اسکو وہم کہتے ہیں۔

۲۔ حکم کا اطلاق چار معانی پر آتا ہے اول قضیہ کا جزء اخیر۔ یعنی نسبت تامہ خبریہ۔ دوسرے محمول تیسرے قضیہ۔

والا تصور ساذج وھما نوعان متباینان من الادراک ضرورۃ نعم لا حجر فی التصور فتعلق بکل شیٔ۔

اس اعتبار سے کہ نہ شک ہے نسبت تامہ خبریہ ۔ چوتھے وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا ادراک ۔

قولہ والا تصور ساذج :۔

یعنی اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو تو اس کو تصور ساذج کہتے ہیں ۔ اس کی چار صورتیں ہیں ۔ اول نسبت ہی نہ ہو ۔ دوسرے نسبت ہو لیکن تامہ نہ ہو بلکہ توصیفی یا تقییدی ہو ۔ تیسرے نسبت تامہ ہو لیکن خبریہ نہو بلکہ انشائیہ ہو ۔ چوتھے نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اعتقاد نہ ہو بلکہ وہم یا خیال یا شک ہو ۔

تصور ساذج کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ساذج معرب ہے سادہ کا ۔ چونکہ یہ تصور اذعان اور حکم سے خالی ہوتا ہے ۔ اسلئے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا ۔

قولہ وھما نوعان متباینان من الادراک :۔

مصنفؒ کے قول "من الادراک" میں دو احتمال ہیں ۔ احتمال اول یہ ہے کہ اس کا تعلق "نوعان" سے ہو ۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دو نوعیں ہیں ادراک کی ۔ ان میں ان لوگوں کا رد ہوگا جو کہتے ہیں کہ تصدیق ادراک کی قسم نہیں ہے ۔ بلکہ ادراک کے بعد ایک کیفیت عارضہ کا نام ہے ۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "من الادراک" کا تعلق "متباینان" سے ہو ۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دو متباین نوعیں ہیں ادراک کی جو سے ۔ یعنی تصور ادراک کی قسم ہے اور تصدیق ادراک کی قسم نہیں بلکہ کیفیت عارضہ بعد الادراک کا نام ہے اس احتمال میں بجائے رد کے تائید ہوگی ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تصور اور تصدیق میں تباین ذاتی اور نوعی ہے ۔ یا یہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اور متعلق کے اعتبار سے متغایر ہیں ۔ متقدمین مناطقہ اور مصنفؒ اول کے قائل ہیں ۔ اور متاخرین نے ثانی کو اختیار کیا ہے ۔ اسی وجہ سے متاخرین کو قضیہ میں چار جز اختیار کرنا پڑے ۔ موضوع ، محمول ، نسبت تامہ خبریہ اور نسبت تقییدیہ تاکہ نسبت تامہ خبریہ تصدیق کا متعلق ہو جائے ۔ اور نسبت تقییدیہ تصور کا ۔

متاخرین کی دلیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق علم کی قسمیں ہیں اور علم کے معنی ہیں حصول صورت کے ۔ اور یہ معنی مصدری ہیں لہذا تصور اور تصدیق معنی مصدری کے اقسام ہوئے اور معنی مصدری کے اقسام میں تغایر ذاتی نہیں ہوتا بلکہ باعتبار متعلق کے ہوتا ہے پس تصور اور تصدیق میں بھی اسی قسم کا تغایر ہوگا ۔ یعنی یہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہوں گے اور متعلق کے اعتبار سے مختلف ۔ متقدمین کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق اور تصور کے لوازم میں اختلاف ہے ۔ مثلاً تصور کے لوازم میں سے یہ ہے کہ اس کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوتا ہے حتیٰ کہ اپنی نقیض کے ساتھ بھی ہو جاتا ہے بخلاف تصدیق کے کہ اسکا متعلق صرف نسبت تامہ خبریہ ہے ہر شے کے ساتھ اسکا تعلق نہیں ہو سکتا اور اختلاف لوازم دلالت کرتا ہے ملزومات کے اختلاف پر ۔ لہذا تصور اور تصدیق میں اختلاف ذاتی ہوگا ۔ مصنفؒ نے ترقی کرکے فرمایا ہے کہ تصور اور تصدیق میں اختلاف ذاتی ہونے پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ان کا مختلف ہونا بالکل بدیہی ہے ۔

قولہ نعم لا حجر فی التصور :۔

اس عبارت سے ایک اعتراض کو دور کرنا مقصود ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ جب تصور اور تصدیق میں تنافر ذاتی ہے

وههنا شك مشهور وهو ان العلم والمعلوم متحد ان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما متخالفان حقيقته وحله على ماتفردت به ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العامیة ۔

تو ایک دوسرے کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ ہوتا ہے ۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ تباین ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے ۔ پس باوجودیکہ تصور اور تصدیق کے درمیان ذاتی تغایر ہے لیکن تصور میں کوئی رکاوٹ نہیں بلکہ اس کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہو جاتا ہے حتی کہ اپنی نقیض کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے ۔

قولہ ههنا شك مشهور :—

یہ فاضل استرابادی کا اعتراض ہے جو ان لوگوں پر وارد کیا گیا جو تصور اور تصدیق میں تباین ذاتی کے قائل ہیں ۔ شک کی بناء چار مقدمات پر ہے ۔ اول تصور کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوتا ہے ۔ دوسرے حصول اشیاء بانفسہا ہے ۔ باشباحها ۔ یعنی جب کسی چیز کو حاصل کریں گے تو خود وہ شئے حاصل ہوگی نہ کہ اس کی شبہ اور مثل ۔ تیسرے علم اور معلوم متحد بالذات ہیں ۔ چوتھے تصور اور تصدیق متباین بالنوع ہیں ، یعنی ان کے درمیان تباین ذاتی ہے ۔ اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ شک کی تقریر باعتبار تصدیق کے بھی ہو سکتی ہے ۔ اور باعتبار مصدّق بہ کے بھی ۔ ہر ایک کی تقریر تفصیل کے ساتھ بیان کیجاتی ہے
شک کی تقریر باعتبار تصدیق کے یہ ہوگی کہ تصور کا تعلق چونکہ ہر شئے کے ساتھ ہو سکتا ہے لہذا تصدیق کیساتھ بھی ہوگا اور جب تصدیق کے ساتھ ہوگا تو عین تصدیق حاصل ہوگی ۔ کیونکہ حصول الاشیاء بانفسہا ہے ۔ پس تصدیق معلوم ہوئی اور تصور علم اور بنا بر مقدمہ ثالثہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں ۔ لہٰذا تصور اور تصدیق دونوں متحد بالذات ہوں گے ۔ حالانکہ تم نے کہا ہے کہ یہ دونوں متباین ہیں ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق بکل شئی مستلزم نہیں ہے تعلق بکل وجہ کو ۔ یعنی ہم نے جو کہا ہے کہ تصور کا تعلق ہر شئی کے ساتھ ہوتا ہے ۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جس سے بھی تعلق ہو تو من کل الوجوہ ہو ۔ پس تصدیق کے ساتھ تصور کے تعلق سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تعلق ہر اعتبار سے ہو بلکہ بعض اعتبار سے تعلق ہو جانا کافی ہے ۔ لہذا تصور تصدیق کے مباین بھی ہے اور اس سے متعلق بھی ہے ۔ مباین ہے حقیقت کے اعتبار سے اور متعلق ہے رسم کے اعتبار سے ۔ ولامنافاة بينهما لاختلاف الجهة ۔
شک کی تقریر باعتبار مصدق بہ کے یہ ہوگی کہ تصدیق اپنے معلوم اور مصدق بہ یعنی نسبت تامہ کے ساتھ متحد ہے ۔ کیونکہ علم اور معلوم متحد ہوا کرتے ہیں ۔ اور تصور کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوا ہی کرتا ہے اسلئے نسبت تامہ کے ساتھ بھی ہوگا پس نسبت تامہ تصور کا معلوم ہوا اور العلم والمعلوم متحد ان بالذات کے قاعدہ کی بنا پر تصور اور نسبت تامہ دونوں متحد ہوئے اور یہی نسبت تامہ تصدیق کے ساتھ بھی متحد ہے تو اب صورت یہ ہوگئی کہ تصور متحد ہے نسبت تامہ کے ساتھ ۔ اور نسبت تامہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ ۔ لہذا تصور متحد ہوا تصدیق کے ساتھ لان متحد المتحد متحد ۔ حالاں کہ تم نے کہا ہے تصور اور تصدیق دونوں متباین ہیں باعتبار تصدیق کے جو شک کی تقریر تھی اس کا جواب ہم نے تحریر کر دیا ہے ۔ اور مصنف ؒ نے شق ثانی یعنی شک باعتبار مصدق بہ کا جواب دیا ہے ۔ جسکو وحلہ سے بیان کر رہے ہیں ۔

قولہ وحلہ :—

اعتراض ہوتا ہے کہ شک کا حل جس طرح مصنف ؒ نے کیا ہے اسی طرح سید زاہد اور علامہ قوشجی وغیرہ نے بھی کیا ہے تو پھر

ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلمیة فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم ثم بعد التفتیش یعلم ان تلک الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراکیة قد خالطت بوجود لانطباعی۔

تفردت بہ کیوں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرز میں مصنف منفرد ہیں نہ کہ نفس حل میں۔ یعنی اس طریقے پر جواب مصنفؒ ہی نے دیا ہے کسی اور نے نہیں دیا۔ یا مصنفؒ کے زمانہ میں ان حضرات کے اقوال مشہور نہ ہوئے ہوں اور مصنفؒ کو اس کا علم نہ ہوا ہو۔ یا یہ کہ حالت ادراکیہ اور اس کے اختلاط کے قائل صرف حضرت مصنفؒ ہیں۔

حل کی تقریر سے قبل ایک تمہید کی ضرورت ہے وہ یہ کہ علم کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ اول حالت ادراکیہ پر۔ اور یہ اطلاق حقیقی ہے۔ دوسرے صورت علمیہ پر۔ اور یہ اطلاق مجازی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تقسیم تصور اور تصدیق کیطرف ہوتی ہے اس اعتبار سے چار قسمیں ہوئیں۔ حالت ادراکیہ کا تصور اور تصدیق۔ اور صورت علمیہ کا تصور اور تصدیق۔

اب حل کی تقریر سنیئے۔ شک کا خلاصہ یہ تھا کہ تم نے تصور اور تصدیق کو متبائن کہا ہے حالانکہ العلم والمعلوم متحدان بالذات کے قاعدہ سے ان دونوں کا متحد ہونا لازم آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات غلط ہوگی۔ یا تو ان کا متبائن ہونا غلط ہے یا متحد ہونا۔ متحد ہونا تو غلط نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ مبنی ہے ایک قاعدہ مسلمہ یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات پر۔ پس ماننا پڑیگا کہ ان کا متبائن ہونا غلط ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے العلم والمعلوم متحدان بالذات میں علم سے مراد صورت علمیہ ہے جسکو مجازاً علم کہا جاتا ہے۔ پس صورت علمیہ چونکہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے صورت علمیہ کے تصور اور تصدیق آپس میں متحد ہوں گے

اور حالت ادراکیہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوا کرتی۔ لہٰذا اس کے تصور اور تصدیق آپس میں متحد نہ ہوں گے۔ پس تبائن اور اتحاد دو مختلف اعتبار سے ہوئے۔ ان دونوں کا متبائن ہونا حالت ادراکیہ کی قسم ہونے کے اعتبار سے ہے اور ان کا متحد ہونا صورت علمیہ کی قسم ہونے کے اعتبار سے ہے۔

فلا تناقض بینہما لاختلاف الموضوع فان موضوع التباین حالیة ادراکیة وموضوع الاتحاد صورة علمیة

تشریح عبارت حل۔

قولہ ان العلم فی مسئلة الاتحاد یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات کے مسئلہ میں۔

قولہ۔ من حیث الحصول فی الذہن:۔

یعنی جس میں صورت کے ذہن میں حاصل ہونیکا لحاظ ہو اور عوارض کیساتھ اتصاف کا لحاظ نہ کیا جائے۔ خواہ ہو یا نہو۔

قولہ من حیث القیام:۔

یعنی جس میں عوارض ذہنیہ کے ساتھ اتصاف کا لحاظ ہو۔ قیام اور حصول میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مرتبۂ حصول معلوم کا درجہ ہے۔ اور اس میں تشخص نہیں ہوتا کیونکہ عوارض ذہنیہ کے ساتھ اتصاف نہیں ہے۔ اور مرتبۂ قیام علم کا درجہ ہے اس میں تشخص ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی۔

قولہ۔ ثم بعد التفتیش الخ:۔ یعنی صورت جو ذہن میں قائم ہے۔

خلطاً وربطاً اتحادیا کالحالۃ الذوقیۃ بالمذوقات فصارت صورۃ ذوقیۃ والسمعیۃ بالمسموعات ھکذا فتلک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق فتفاوتھما کتفاوت النوم والیقظۃ العارضتین لذات واحد المتباینین بحسب حقیقتہما فتفکر۔

یعنی یہ صورت جو ذہن میں قائم ہے حقیقۃً علم نہیں کیونکہ ماہیت جو خارج میں موجود ہے اس کی یہ ظل ہے یعنی اس سے منتزع ہوتی ہے اور علم انتزاعی چیز نہیں بلکہ وصف انضمامی کو علم کہتے ہیں۔ البتہ یہ بات ہے کہ حالت ادراکیہ کا چونکہ صورت علمیہ کے ساتھ اختلاط اور اتصال ہوتا ہے اسلئے اس صورت کو بھی مجازاً علم کہدیا جاتا ہے۔

قولہ۔ خلطاً وربطاً :۔

خلط وربط کا مطلب یہ ہے کہ ایسا خلط ہو جس سے حالت ادراکیہ اور صورت میں تعلق پیدا ہو جائے اور اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا محل متحد ہو چنانچہ ان دونوں کا محل ایک ہے۔

قولہ۔ کالحالۃ الذوقیۃ :۔

حالت ادراکیہ کی چند جزئیات کا بیان کر کے توضیح مقصود ہے یعنی حالت ادراکیہ کا اختلاط صورت علمیہ کیساتھ اس طرح ہوتا ہے جسطرح حالت ذوقیہ کا مذوقات کے ساتھ ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ صورت ذوقیہ ہوگئی۔ اور حالت سمعیہ کا مسموعات کے ساتھ جسکی وجہ سے وہ صورت سمعیہ ہوگئی۔ اسی طرح شمیہ مشمومات کے ساتھ اور حالت لمسیہ ملموسات کے ساتھ ملنے کی وجہ سے صورت شمیہ اور صورت لمسیہ ہوگئی۔

قولہ فتلک الحالۃ :۔

یعنی حالت ادراکیہ حقیقۃً علم ہے۔ اس لئے اس کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف حقیقۃً ہوگی اور وہی ان کا مقسم بالذات ہے۔ اور صورت علمیہ مجازاً علم ہے۔ اسلئے اسکی تقسیم بھی تصور اور تصدیق کی طرف مجازاً ہوگی۔

قولہ۔ فتفاوتھما :۔

یعنی جس طرح نوم اور یقظہ دونوں متباین ہیں لیکن ایک ہی ذات کو یعنی انسان کو مختلف اوقات کے اعتبار سے عارض ہیں۔ اسی طرح تصور اور تصدیق متباین ہیں۔ اور ایک ہی شئی یعنی نسبت تامہ پر مختلف اوقات کے اعتبار سے صادق ہیں۔ تصور کا صدق قبل الاذعان ہے۔ اور تصدیق کا بعد الاذعان ہے۔ پس جس طرح نوم اور یقظہ متحد نہیں۔ اسی طرح تصور اور تصدیق بھی متحد نہیں۔ لہذا شک مشہور وارد نہ ہوگا۔

قولہ فتفکر :۔

یا تو دقتِ مقام کی طرف اشارہ ہے۔ یا اعتراض کے جواب کی طرف۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شک مشہور کے جواب کی بناء حالت ادراکیہ پر تھی۔ اور تم نے یہ کہکر چھٹکارا پالیا تھا کہ ہم نے تصور اور تصدیق کو متباین کہا ہے حالت ادراکیہ کی قسم ہونے کی بنا پر۔ تو اگر کسی اور اعتبار سے یعنی صورت علمیہ کے اعتبار سے ان دونوں میں اتحاد لازم آئے تو کوئی منافات نہیں۔ اس پر معترض اعتراض کر رہا ہے کہ حالت ادراکیہ کا وجود ہم کو مسلم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر حالت ادراکیہ کو موجود مانا جائے تو اس کا قیام یا تو صورت علمیہ کے ساتھ ہوگا یا نفس (ذہن) کے ساتھ ہوگا۔ اول صورت میں صورت علمیہ کا عالم ہونا لازم آتا ہے کیوں کہ حالت ادراکیہ علم ہے۔ اور علم کا قیام جس کے ساتھ ہوگا اس کو عالم ماننا پڑیگا۔ حالاں کہ

ولیس الکل من کل منہا بدیہیاً غیر متوقف علی النظر والا فانت مستغن ۔ ولا نظریا متوقفا علی النظر والا لدار نیلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبتین ۔

صورت علمیہ عالم نہیں ۔ اور اگر نفس کے ساتھ قیام مانا جائے تو ہمارا سوال یہ ہے کہ نفس کو حالت ادراکیہ کا علم کیسے ہوا خود بخود تو ہو نہیں سکتا لامحالہ اس کے لئے ایک حالت ادراکیہ اور ماننی پڑے گی ۔ اس کے بعد ہم اس حالت ادراکیہ میں گفتگو کریں گے کہ اس کا علم کیسے ہوا ۔ اس کے لئے ایک اور حالت ادراکیہ ہونی چاہیئے ۔ اسی طرح سلسلہ چلے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا ۔ اور یہ محال ہے ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حالت ادراکیہ کے وجود کی صورت میں دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آتی ہے ۔ لہذا اس کا وجود درست نہ ہوگا ۔ اور جب حالت ادراکیہ کا وجود صحیح نہیں ۔ تو لامحالہ تصور اور تصدیق صورت علمیہ کے اقسام ہوں گے ۔ اور یہ تم کو بھی تسلیم ہے کہ صورت علمیہ میں تصور اور تصدیق دونوں متحد ہوتے ہیں ۔ حالانکہ تم نے ان کو متباین کہا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا قیام ہم نفس کے ساتھ مانتے ہیں ۔ اور نفس کو حالت ادراکیہ کا علم بغیر کسی اور حالت کے ہو جاتا ہے ۔ جسطرح سورج کا علم حاصل ہونے کے واسطے ہم کو کسی اور روشنی کا واسطہ نہیں ماننا پڑتا فتدبر وتذکر وتشکر فان ھذا المقام من مزلۃ اقدام ولعلک لا تجد من غیری بھذا الطریق الانیق ۔

قولہ ۔ ولیس الکل ۔۔۔

تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے میں نو احتمال نکلتے ہیں ۔ ایک صحیح باقی باطل ۔

۱ ۔ تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ۔

۲ ۔ تمام نظری ۔

۳ ۔ تمام تصورات بدیہی اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۴ ۔ تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۵ ۔ تمام تصورات نظری اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۶ ۔ تمام تصدیقات نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۷ ۔ تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی ۔

۸ ۔ تمام تصدیقات نظری تمام تصورات بدیہی ۔

۹ ۔ بعض تصور بدیہی اور بعض نظری ۔ اسی طرح بعض تصدیق بدیہی اور بعض نظری ۔ یہ احتمال صحیح باقی آٹھ احتمال باطل ہیں ۔

قولہ ۔ والا فانت مستغن ۔۔۔

یعنی اگر تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہو جاتے تو کسی تصور اور تصدیق میں نظر کی ضرورت نہ پڑتی حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے ۔

قولہ ۔ ولا نظریا الخ ۔۔۔

یعنی تمام تصورات اور تصدیقات نظری نہیں ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا ۔ اور یہ دونوں باطل ہیں ۔ اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود بھی باطل ہوتا ہے ۔ لہذا سب کا نظری ہونا ہو باطل ہے ۔ تفصیل اس کی یہ ہے اگر تمام تصورات یا تصدیقات نظری نہیں ہوں تو ظاہر ہے کہ نظری کو کسی اور تصور یا تصدیق سے حاصل کریں گے اور وہ بھی نظری ہو۔

بل بمراتب غیر متناهیۃ فان الدور مستلزم للتسلسل۔

جیسا کہ فرض کیا گیا ہے تو اس کو پھر کسی اور تصور یا تصدیق سے حاصل کریں گے اور وہ بھی نظری ہے پس سلسلہ اکتساب کا یا تو الی غیر النہایہ چلتا رہے گا یا پیچھے لوٹے گا۔ پہلی صورت میں تسلسل اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا۔

دور کے ابطال پر مصنفؒ نے فیلزم تقدم الشئ علی نفسہٖ سے دلیل قائم کی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دور کی صورت میں تقدم الشئ علی نفسہٖ لازم آتا ہے۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ "ا" موقوف ہے "ب" پر تو اس صورت میں "ب" موقوف علیہ ہوا۔ اور "ا" موقوف ہوا۔ اور موقوف علیہ کا درجہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے۔ تو "ب" کا درجہ "ا" کے درجہ سے مقدم ہوا۔ پس اگر "ب" موقوف ہو جائے "ا" پر، تو "ا" موقوف علیہ ہونے کی بنا پر "ب" سے مقدم ہو جائے گا۔ حالانکہ وہ "ب" سے مؤخر تھا۔ پس "ا" اپنے نفس پر مقدم ہو گیا۔ یعنی "ا" کا "ا" سے پہلے ہونا لازم آئے گا۔ اس کو تقدم الشئ علی نفسہٖ کہتے ہیں۔ اور یہ باطل ہے لہٰذا دور بھی باطل ہے۔

فائدہ :-

دور میں اگر توقف ایک درجہ کے ساتھ ہو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے تو اس کو "دور مصرح" کہتے ہیں۔ اور ایک سے زائد درجوں کیساتھ ہو تو "دور مضمر" کہتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جائے کہ "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ج" پر اور "ج" موقوف ہے "ا" پر ——— ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ شئ مقدم موقوف علیہ سے ایک مرتبہ کیساتھ مقدم ہوتی ہے۔ اور موقوف سے دو مرتبوں کے ساتھ مقدم ہوتی ہے۔

قولہ۔ بل بمراتب الخ :-

مصنفؒ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کر رہے ہیں۔ یعنی دور کی صورت میں صرف تقدم الشئ علی نفسہٖ بمرتبتین نہیں بلکہ بمراتب غیر متناہیہ لازم آتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے تین مقدمات کے ماننے کی ضرورت ہے۔

(۱) موقوف اور موقوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔

(۲) شئ اور نفس شئ کا حکم ایک ہی ہے۔

(۳) یہ دونوں مقدمے واقعی ہیں اس لئے جو چیز وجود میں آئے گی اس کا ان دونوں کے ساتھ جمع ہونا ضروری ہے تو اگر دور کا وجود مانا جائے تو ان مقدمات واقعیہ کے ساتھ اس کا اجتماع ہوگا۔

اس تمہید کے بعد اب سنیئے کہ جب ہم نے کہا کہ "ا" موقوف ہے "ب" پر۔ اور "ب" موقوف ہے "ا" پر تو "ا" موقوف ہو گیا "ا" پر۔ اور بحکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے۔ اس لئے موقوف علیہ کی جانب میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے لفظ نفس مضاف مانا گیا ہے۔ اب "ا" موقوف ہوگا نفس "ا" پر۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ "ا" اور نفس "ا" کا حکم ایک ہوتا ہے۔ اس لئے جس پر "ا" موقوف ہوگا اس پر نفس "ا" بھی موقوف ہوگا۔

اب صورت یہ ہوئی کہ نفس "ا" موقوف ہے "ب" پر۔ اور "ب" موقوف ہے نفس "ا" پر پس نفس "ا" موقوف ہوا نفس "ا" پر، پھر موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب ایک نفس اور

مضاف مانا اور کہا نفس "ا" موقوف ہے نفس نفس "ا" پر تو نفس "ا" موقوف ہوا اور نفس نفس "ا" موقوف علیہ ہوا
اور بحکم مقدمہ ثانیہ کہ شئی اور نفس شئی کا درجہ ایک ہی ہے تو نفس نفس "ا" بعینہ نفس "ا" ہوا اور نفس "ا" بعینہ "ا"
ہوا لان متحد المتحد متحد۔ پس نفس نفس "ا" کا حکم بعینہ "ا" کا حکم ہوگیا تو جب "ا" موقوف ہے "ب" پر
تو نفس نفس "ا" بھی موقوف ہوگا "ب" پر۔

اب صورت دور کی یہ ہوئی کہ نفس نفس "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے نفس نفس "آ" پر
تو نفس نفس "آ" موقوف ہوجائے گا نفس نفس "آ" پر۔ اب بحکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں تغایر ثابت کرنے
کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک اور نفس کا اضافہ کیا جائے گا۔ اور کہا جائے گا کہ نفس نفس "ا" موقوف ہے نفس
نفس نفس "ا" پر۔ پھر بحکم مقدمہ ثانیہ نفس نفس نفس "ا" متحد ہے نفس نفس "ا" کے ساتھ۔ اور نفس نفس "ا" متحد
ہے نفس "ا" کے ساتھ اور نفس "ا" متحد ہے "ا" کے ساتھ، لہٰذا نفس نفس نفس "ا" متحد ہوا "ا" کے ساتھ۔
پس بحکم مقدمہ ثانیہ جو حکم "ا" کا تھا وہی نفس نفس نفس "ا" کا بھی ہوگا۔ اور "ا" موقوف تھا "ب" پر تو نفس نفس
نفس "ا" بھی موقوف ہوگا "ب" پر۔ اب دور کی صورت یہ ہوئی کہ نفس نفس نفس "ا" موقوف ہے "ب" پر اور
"ب" موقوف ہے نفس نفس نفس "ا" پر تو نفس نفس نفس "ا" موقوف ہوجائے گا نفس نفس نفس "ا" پر۔
اب بحکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک نفس کا اور اضافہ کیا جائیگا
اور کہا جائے گا کہ نفس نفس نفس "ا" موقوف ہے نفس نفس نفس نفس "ا" پر۔ پھر بحکم مقدمہ ثانیہ نفس نفس نفس نفس "ا" متحد ہے
نفس نفس نفس "ا" کے ساتھ۔ اور نفس نفس نفس "ا" متحد ہے نفس نفس "ا" کے ساتھ اور وہ متحد ہے نفس "ا" کے ساتھ اور وہ متحد ہے
"ا" کے ساتھ۔ تو نفس نفس نفس نفس "ا" متحد ہوا "ا" کے ساتھ۔ پس بحکم مقدمہ ثانیہ جو حکم "ا" کا تھا وہی نفس نفس نفس نفس "ا" کا بھی ہوگا
اور "ا" موقوف تھا "ب" پر تو نفس نفس نفس نفس "ا" بھی موقوف ہوگا "ب" پر۔ اب دور کی صورت یہ ہوئی کہ نفس نفس نفس نفس "ا" موقوف ہے
"ب" پر اور "ب" موقوف ہے نفس نفس نفس نفس "ا" پر تو نفس نفس نفس نفس "ا" موقوف ہوجائے گا نفس نفس نفس نفس "ا" پر۔ اب بحکم
مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک نفس کا اور اضافہ کیا جائے گا۔ اور کہا جائیگا
کہ نفس نفس نفس نفس "ا" موقوف ہے نفس نفس نفس نفس نفس "ا" پر۔ اس کے بعد مقدمۂ ثانیہ (شئی اور نفس شئی کا حکم ایک ہوتا ہے) کو جاری
کیا گیا اور کہا گیا کہ نفس نفس نفس نفس نفس "ا" متحد ہے نفس نفس نفس نفس "ا" کے ساتھ اور یہ متحد ہے نفس نفس نفس "ا" کے ساتھ اور یہ متحد ہے
نفس نفس "ا" کے ساتھ اور یہ متحد ہے نفس "ا" کے ساتھ اور یہ متحد ہے "ا" کے ساتھ۔ پھر جو حکم "ا" کا ہوگا وہی نفس نفس نفس نفس نفس
"ا" کا بھی ہوگا۔ اور "ا" موقوف ہوگا تھا "ب" پر تو نفس نفس نفس نفس نفس "ا" بھی موقوف ہوگا "ب" پر۔ اب دور کی صورت یہ ہوگی کہ
نفس نفس نفس نفس نفس "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے نفس نفس نفس نفس نفس "ا" پر۔ پس نفس نفس نفس نفس نفس "ا"
موقوف ہوجائے گا نفس نفس نفس نفس نفس "ا" پر۔ اب بحکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک اور
نفس کا اضافہ کیا جائیگا اور کہا جائیگا کہ نفس نفس نفس نفس نفس "ا" موقوف ہو نفس نفس نفس نفس نفس نفس "ا" پر۔ اسی طرح دونوں مقدموں کو
جاری کرتے رہنے سے نفوس غیر متناہیہ کا ترتب لازم آئے گا اور اسی کو تسلسل کہتے ہیں۔

ہماری اس تقریر سے مصنف کا دعویٰ "بل بمراتب غیر متناہیة" اور دلیل "فان الدور مستلزم للتسلسل" دونوں اچھی طرح
واضح ہوگئے۔ فالحمد للہ علی منہ وکرمہ وھو المسئول بالتوفیق علی تنقیح ما یأتی۔

او تسلسل وهو باطل لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل وكل عددين احدهما ازيد من الاخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه، فان المبدء لا يتصور عليه الزيادة والاوساط منتظمة متوالية فحينئذ لوكان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة فی جانب عدم التناهی وهو باطل وتناهی العدد يستلزم تناهی المعدود فتدبر

قولہ۔ او تسلسل الخ:—

تمام تصورات اور تصدیقات کے نظری ماننے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آتا ہے۔ اس میں سے دور کا بیان ختم ہوا۔ اب تسلسل کا لزوم بیان کر رہے ہیں۔ اور لان عدد التضعیف سے دلیل قائم کر رہے ہیں اس کے بطلان پر۔

جاننا چاہیئے کہ تسلسل کے معنی ہیں امور غیر متناہیہ کا استحضار اور تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں تسلسل اس طرح لازم آتا ہے کہ جب یہ دونوں نظری ہیں تو یقیناً ان کو کسی سے حاصل کرنا پڑے گا اور وہ بھی نظری ہے۔ تو اس کو پھر کسی سے حاصل کریں گے اور وہ بھی نظری ہے تو اس کا حصول بھی غیر پر موقوف ہوگا اسی طرح سلسلہ الی غیر النہایۃ چلے گا۔ اسی کو تسلسل کہتے ہیں۔ اب اس کے بطلان کی دلیل سنیئے۔

مصنفؒ تسلسل کے بطلان پر لان عدد التضعیف سے دلیل قائم کر رہے ہیں۔ اس دلیل کو برہان تضعیف کہتے ہیں۔ اس کا سمجھنا پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔ اس لئے پہلے ہم ان کو بیان کرتے ہیں۔

۱۔ دنیا میں جو چیز ہوگی وہ کسی نہ کسی عدد کے ساتھ ضرور مقترن ہوگی۔
۲۔ ہر عدد قابل تضعیف ہے۔
۳۔ عدد مضاعف اصلی عدد سے زائد ہوگا۔
۴۔ زاید کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی۔
۵۔ تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو ——— اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر امور غیر متناہیہ کا وجود مانا جائے تو یقیناً بحکم مقدمہ اولیٰ وہ عدد کو قبول کریں گے اور بحکم مقدمہ ثانیہ وہ عدد قابل تضعیف ہوگا اور بحکم مقدمہ ثالثہ غیر متناہی کا عدد مضاعف اس کے اصلی عدد سے زائد ہوگا۔ اور بحکم مقدمہ رابعہ زیادتی اس وقت ہوسکے گی جب عدد مزید علیہ یعنی اصلی عدد متناہی ہو جائے۔ اور بحکم مقدمہ خامسہ جب عدد متناہی ہوگیا تو معدود یعنی وہ امر جس کو غیر متناہی مانا گیا ہے وہ بھی متناہی ہو جائے گا۔ پس ایک ہی شی کا متناہی اور غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ اجتماع النقیضین ہے جو محال ہے۔ اور یہ محال لازم آیا ہے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری ماننے کی بناء پر۔ لہٰذا سب کا نظری ہونا باطل ہوا۔

قولہ۔ فتدبر:—

یا تو مقام کی دشواری کی طرف۔ یا اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ عدد کے ساتھ اقتران یا عدد کا قابل تضعیف ہونا علی الاطلاق ہم کو تسلیم نہیں بلکہ اس میں یہ قید ہے کہ وہ امور غیر متناہیہ میں سے نہ ہو۔

ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس لأن المعرف مقول و التصور متساوی النسبة فبعض کل واحد منہا بدیہی و بعضہ نظری و البسیط لا یکون کاسبا فلا بد من ترتیب امور للاکتساب و ھو النظر و الفکر۔

قولہ ولا یعلم التصور :۔

اس عبارت سے مصنفؒ ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ احتمالات عقلیہ تسعہ میں سے تم نے صرف ایک احتمال کو صحیح کہا ہے۔ یعنی تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری ہو۔ باقی احتمالات ثمانیہ کو غلط قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ احتمال بھی تو صحیح ہو سکتا ہے کہ تمام تصورات نظری ہوں اور تصدیقات تمام کی تمام بدیہی ہوں یا بعض بدیہی ہوں بعض نظری ہوں اور تصورات نظریہ کو تصدیق بدیہی سے حاصل کر لیں یا اس کا عکس ہو یعنی تمام تصدیقات نظری ہوں اور تمام تصورات بدیہی ہوں یا بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور تصدیقات نظریہ کو تصور بدیہی سے حاصل کر لیں۔

مصنفؒ اس کا جواب اس عبارت سے بصورت دعویٰ اور دلیل دے رہے ہیں: لان المعرف مقول" دعویٰ کے جزو اول یعنی" لا یعلم التصور من التصدیق" کی دلیل ہے۔ اور" التصور متساوی النسبۃ" دعوے کے دوسرے جزو یعنی" ولا عکس" کی دلیل ہے۔ دلیل اول کا حاصل یہ ہے کہ معرف (بالکسر) محمول ہوا کرتا ہے۔ معرَّف (بالفتح) پر اور تصدیق کا حمل تصور پر نہیں ہو سکتا۔ یعنی" التصور تصدیق" نہیں کہہ سکتے۔ لہذا تصور کو تصدیق سے حاصل کرنے کا احتمال غلط ہو گیا۔

دلیل ثانی کا حاصل یہ ہے کہ تصور کو تصدیق کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ مساوی درجہ کی نسبت ہے۔ لہذا تصور تصدیق کے وجود کے لئے مرجح نہ ہوگا۔ حالانکہ معرف بالکسر معرف بالفتح کیلئے علت مرجحہ ہوا کرتا ہے۔

قولہ فبعض کل :۔

احتمالات عقلیہ تسعہ میں سے احتمال صحیح کا اثبات فرما رہے ہیں کہ ماقبل کے بیان سے احتمالات ثمانیہ کا باطل ہونا ثابت ہو گیا تو اب متعین ہو گیا کہ بعض تصور بدیہی اور بعض نظری ہیں۔ اسی طرح بعض تصدیق بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

قولہ والبسیط :۔

اس عبارت سے اختلاف اور ما ھو المختار کو بیان کر رہے ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ بسیط کاسب ہے یا نہیں۔ بعض مناطقہ کی رائے ہے کہ بسیط کاسب ہوتا ہے۔ اسی لئے انھوں نے نظری کی تعریف اس طرح کی ہے" النظر ھو ترتیب امر او امور" تاکہ بسیط اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے۔ مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ بسیط کاسب نہیں۔ اسی لئے نظر کی تعریف میں انھوں نے صرف امور کہا ہے۔ بسیط کے کاسب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر بسیط کو کاسب مانا جائے تو مکتسب بسیط ہوگا یا مرکب؟

اگر بسیط ہے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ بسیط کاسب اور بسیط مکتسب یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ یا علیحدہ علیحدہ۔ اگر دونوں ایک ہی ہیں تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا اس لئے کہ کاسب معرف بالکسر ہے اور مکتسب معرف بالفتح ہے اور معرف کا علم معرف سے قبل ہوتا ہے تو جب معرف عین معرف ہو گیا تو اپنے نفس پر مقدم ہو گیا۔ اس سے لازم آئے گا کہ وہ حاصل ہونے سے قبل حاصل ہو جائے اور یہ محال ہے۔

اور اگر مکتسب بسیط تو ہو لیکن کاسب کا غیر ہو تو دونوں کے درمیان تباین ہوگا اور ایک مباین دوسرے مباین کیلئے کاسب نہیں ہو سکتا۔

وههنا شك خوطب به سقراط وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب واجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه فعاد قائلاً الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وحله ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقا حتی یمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه الاتری ان المطلوب الحقیقة المعلومة ببعض اعتباراتها۔

اور اگر مکتسب مرکب ہے تو ظاہر ہے کہ کاسب بسیط سے اس کو حاصل نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ مرکب میں جنس اور فصل ہوں گی اور بسیط میں یہ دونوں نہیں تو جب کاسب بسیط نہ ہو سکا تو لامحالہ مرکب ہوگا اور مرکب میں چونکہ کئی چیزیں ہوتی ہیں اسلئے ان میں ترتیب کی ضرورت ہوگی اسی واسطے مصنفؒ نے فلا بد من ترتیب الخ کہا ہے۔

قوله وههنا شك :۔

سقراط افلاطون کے استاذ اور سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیساغورس کے شاگردوں میں ہیں۔ نہایت عابد و زاہد آدمی تھے۔ بت پرستی سے لوگوں کو منع کرتے تھے۔ آخرکار لوگ دشمن ہو گئے اور ان کو زہر دے کر مار ڈالا۔ ان کے علاوہ ان کے معتقدین کی ایک جماعت کو جن کی تعداد بارہ ہزار تھی ختم کر دیا۔ عمر ۸۰ سال کی پائی اپنی انگوٹھی میں یہ عبارت کندہ کرائی تھی " من غلب عقله هواه افتضح "

یہ شک حکیم مائن نے سقراط پر وارد کیا ہے۔ حاصل شک کا یہ ہے کہ ماقبل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری ہے اور ہر ایک کے نظری کو اس کے بدیہی سے حاصل کریں گے۔ جس پر ہمارا یہ اعتراض ہے کہ جس شئی کو حاصل کرنا چاہتے ہو وہ معلوم ہے یا مجہول، اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل اور مجہول ہے تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں امر ناجائز ہیں لہٰذا کسی نظری کو کسی بدیہی سے حاصل کرنا ناجائز۔ مصنفؒ واجیب سے جواب دے رہے ہیں جس کا طرح حاصل یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے۔ اور من وجہ مجہول۔ نہ تو من کل الوجوہ مجہول ہے کہ تحصیل حاصل لازم آئے۔ اور نہ من کل الوجوہ مجہول ہے کہ مجہول مطلق کی طلب لازم آئے۔

قوله فعاد :۔

ماقبل کے جواب پر اعتراض کیا جا رہا ہے کہ وجہ مجہول مجہول ہے اور وجہ معلوم معلوم ہے تو اعتراض سابق پھر عود کر آئے گا۔ یعنی اول صورت میں مجہول مطلق کی طلب لازم آئیگی۔ اور ثانی صورت میں تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی۔

قوله وحله :۔

جواب کی تشریح یہ ہے کہ وجہ مجہول مجہول تو ہے لیکن مجہول مطلق نہیں تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم آئے اسواسطے کہ وجہ معلوم بھی تو اسکی ایک وجہ ہے۔ تو جب وجہ معلوم کو اس کے ساتھ تعلق ہوا تو اس کو مجہول مطلق کیسے کہہ سکتے ہیں۔

قوله الاتری :۔

حل مذکور کی تائید کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مطلوب اور مقصود وہ حقیقت ہوتی ہے جو بعض اعتبار سے معلوم ہوتی ہے لیکن پھر بھی اس کو دوسرے اعتبار سے حاصل کیا جاتا ہے مثلاً ہم کو عرضیات کے اعتبار سے اسکا علم تھا

هذا ولیس کل ترتیب مفیدا ولا طبعیاً ومن ثم تری الآراء المتناقضة فلا بد من قانون عاصم من الخطاء

لیکن اب ہم ذاتیات کے ساتھ اس کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس میں استحالہ کیا ہے۔

قولہ ھذا :۔ ای خذ ھذا۔ اس کو اچھی طرح یاد کرلو۔

قولہ ولیس کل الخ :۔

ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تحصیل مطلوب کیلئے طبیعت انسانی اور فطرت سلیم کافی ہے نظر اور کسب کی ضرورت نہیں کہ اس میں غلطی واقع ہو اور غلطی سے بچنے کیلئے کسی قانون کی ضرورت پڑے جسکو منطق کہا جاتا ہے حاصل یہ ہے کہ منطق کی ضرورت نہیں، مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بعض ترتیب میں تو اس کا امکان ہے لیکن ہر ترتیب ایسی نہیں ہے ورنہ عقلاء کا آپس میں اختلاف نہ ہوتا۔ کسی کی رائے ہے کہ زمین متحرک ہے، کسی کی رائے ہے کہ ساکن ہے۔ کوئی قائل ہے کہ عالم قدیم ہے۔ کسی کا مذہب یہ ہے کہ عالم حادث ہے۔ وغیرہ وغیرہ تو اگر طبیعت انسانی اور صرف عقل تحصیل مطلوب صحیح کے لئے کافی ہوتی تو یہ اختلاف رونما نہ ہوتا۔

قولہ فلا بد :۔

منطق کی احتیاج ثابت کر رہے ہیں کہ جب تصورات اور تصدیقات میں بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ امور معلومہ کو ترتیب دیں گے تاکہ مجہول حاصل ہو اور ہر ترتیب طبعی اور مفید للمطلوب نہیں تو ایک قانون کی ضرورت ہے جسکی رعایت غلطی سے محفوظ رکھے۔ اسی کو "منطق" کہا جاتا ہے۔

قولہ قانون :۔

یہ لفظ یونانی یا سریانی ہے۔ لغت میں مسطر کتاب (سطر کھینچنے کا آلہ) کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اصطلاح میں ایسے قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے اس قضیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کئے جائیں۔ جیسے نحاۃ کا قول ہے "کل فاعل مرفوعٌ" یہ حکم کلی ہے جس سے فاعل کے اجزئیات کے احکام معلوم کئے جائیں کہ ہر فاعل پر رفع ہوگا۔

قضیہ کلیہ سے جزئی کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حال معلوم کرنا ہو اسکو موضوع بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول۔ پھر اس کو صغریٰ بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ۔ اس سے اس جزئی کا حال معلوم ہو جائے گا۔ مثلاً مثال مذکور میں ہم کو زید کا حال معلوم کرنا ہے کہ اس پر کیا اعراب ہے تو زید کو موضوع بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی فاعل کو محمول، اب "زیدٌ فاعلٌ" جو قضیہ بنا اس کو صغریٰ قرار دیا جائے اور قضیہ کلیہ یعنی "کل فاعل مرفوعٌ" کو کبریٰ۔ اب قیاس کی صورت یہ ہو گئی "زیدٌ فاعلٌ وکل فاعل مرفوعٌ فزیدٌ مرفوعٌ" اس سے معلوم ہو گیا کہ زید پر رفع پڑھا جائے گا۔

اسی طرح مناطقہ کا مسلّمہ قاعدہ ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اب اگر کسی شخص کو کل انسان حیوان کا عکس معلوم کرنا ہو تو اس طرح ترتیب دے کہ کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے اور ہر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، لہٰذا "کل انسان حیوان" کا عکس موجبہ جزئیہ آئے گا اور وہ "بعض الحیوان انسان" ہے۔ اسی پر تمام احکام کو سمجھنا چاہیئے۔

قولہ ھو المنطق :-
منطق کو بعض لوگ مصدر کہتے ہیں اور بعض نے ظرف مکان بروزن مسجد کہا ہے۔ یہاں آلہ کے معنی میں مستعمل ہے۔ نطق ظاہری جس کو تکلّم کہتے ہیں اور نطق باطنی جس کو ادراک کہتے ہیں فن منطق ہر دو کے لئے آلہ ہے۔ اس سے تکلم میں بھی تقویت ہوتی ہے اور ادراک میں بھی آدمی غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔

قولہ وموضوعہ :-
منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ ہیں جن سے مجہول تصور حاصل ہو، اس کو معرّف اور قول شارح بھی کہتے ہیں۔ اور وہ معلومات تصدیقیہ ہیں جن سے مجہول تصدیق حاصل ہو۔ اس کو حجت اور دلیل کہتے ہیں۔

جاننا چاہیئے کہ ہر علم کا موضوع وہ شئی ہوتی ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کیجائے۔ جیسے انسان کا بدن، علم طب کے لئے موضوع ہے اور کلمہ وکلام نحو کے لئے۔

عوارض کی دو قسمیں ہیں۔ عوارض ذاتیہ۔ عوارض غریبہ۔

عوارض ذاتیہ ان عوارض کو کہتے ہیں جو کسی شئی کو بالذات لاحق ہوں۔ یا اس کے جزء کے واسطے سے یا کسی امر خارج مساوی کے واسطے سے لاحق ہوں۔ اوّل کی مثال جیسے تعجب انسان کے لئے، یہ انسان کو بذاتہ لاحق ہے۔ ثانی کی مثال جیسے حرکت انسان کے لئے۔ یہ انسان کو بواسطہ حیوان کے لاحق ہے اور حیوان انسان کا جزء ہے۔ ثالث کی مثال جیسے ضحک انسان کے لئے۔ کہ یہ انسان کو تعجب یعنی متعجب کے واسطے سے لاحق ہے اور وہ متعجب انسان سے خارج ہے لیکن مساوی ہے۔ جو افراد انسان کے ہیں انھیں پر متعجب بھی صادق ہے۔

عوارض غریبہ ! ایسے عوارض کو کہتے ہیں جو کسی شئی کو ایسے امر خارج کے واسطے سے لاحق ہوں جس کو اس شئی سے عموم یا خصوص یا تباین کی نسبت ہو۔ اوّل کی مثال جیسے حرکت ابیض کے لئے۔ کہ یہ ابیض کو بواسطہ جسم کے لاحق ہے اور جسم عام ہے ابیض سے۔ ثانی کی مثال جیسے ضحک حیوان کے لئے کہ یہ حیوان کو انسان کے واسطہ سے لاحق ہے اور انسان حیوان سے خاص ہے۔ ثالث کی مثال جیسے حرارت پانی کے لئے کہ یہ پانی کو آگ کے واسطہ سے لاحق ہے اور آگ پانی کے مباین ہے۔

عوارض کے بحث میں واسطہ کا لفظ آیا ہے ہم چاہتے ہیں کہ اس موقعہ پر واسطہ کے بارے میں ایسی بحث کر دیں کہ طالب علم کے اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے اور ہمیشہ کام آئے۔

واسطہ کی اوّلاً تین قسمیں ہیں۔ (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الاثبات ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جو علت ہو ثبوت محمول للموضوع کی تصدیق کے لئے۔ یہ واسطہ نظریات کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے "زید محموم لانہ متعفن الاخلاط" بدیہیات میں نہیں پایا جاتا۔

(۲) واسطہ فی الثبوت :- ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جو علت ہو ایک شئی کے کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لئے۔

اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول۔ (۲) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔

- واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول :- ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جس میں واسطہ اور ذی واسطہ دونوں اس صفت کیساتھ

بالذات متصف ہوں جیسے حرکتِ ید اور حرکت مفتاح ۔ اس میں واسطہ یعنی ید اور ذی واسطہ یعنی مفتاح ۔ دونوں حرکت کیساتھ بالذات متصف ہیں ۔

• واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی :۔ ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جس میں ذی واسطہ صفت کے ساتھ بالذات متصف ہو اور واسطہ سفیر محض ہو یعنی صفت کے ساتھ متصف نہ ہو ۔ جیسے ثوب کا متصف ہونا صبغ یعنی رنگ کے ساتھ کہ اس میں صباغ واسطہ ہے اُدب کے لئے لیکن رنگ کے ساتھ اتصافاً ثوب کا ہوتا ہے ۔ صباغ سفیر محض ہے وہ متصف نہیں ہے ۔

(۳) واسطہ فی العروض :۔ ایسے واسطہ کو کہتے ہیں کہ جس میں صفت کے ساتھ بالذات واسطہ متصف ہو اور ذی واسطہ کی طرف مجازاً نسبت کی جائے ۔ جیسے حرکت سفینہ اور حرکت جالس ۔ اس میں سفینہ واسطہ ہے اور جالس ذی واسطہ ہے ۔ اور حرکت کے ساتھ بالذات سفینہ متصف ہے ۔ اور جالس سفینہ کی طرف حرکت کی نسبت مجازاً کیجاتی ہے ۔ اس کے بعد اب سمجھئے کہ منطق کا موضوع مطلق معلومات تصوریہ یا تصدیقیہ نہیں ہیں بلکہ وہ معلومات تصوریہ ہیں جن سے مجہول تصور حاصل ہو سکے ۔ اسی طرح وہ معلومات تصدیقیہ ہیں جن سے مجہول تصدیق حاصل ہو سکے ۔ اگر ان کے اندر ایصال الی المجہول کی حیثیت نہ پائی جائے تو وہ منطق کا موضوع نہیں بن سکتے ۔ مثلاً زید ۔ عمر ۔ بکر وغیرہ کا تصور چونکہ کسی مجہول تصور کے حصول کا سبب نہیں ۔ اسلئے منطق کا موضوع نہیں ہے ۔ اسی طرح النار حارۃ تصدیق معلوم ہے مگر کوئی مجہول تصدیق اس سے حاصل نہیں ہوتی ۔ اسلئے منطق کا موضوع اس کو قرار نہیں دے سکتے ۔

قولہ المعقولات :۔

جو چیز انسان کے ذہن میں پائی جاتی ہے اس کو معقول کہتے ہیں ۔ اس کی دو قسمیں ہیں ۔

اگر اس کا مصداق خارج میں موجود ہو تو اس کو معقول اوّلی کہتے ہیں جیسے زید عمر وغیرہ ۔

اور اگر خارج میں اس کا مصداق نہ موجود ہو تو اس کو معقول ثانوی کہتے ہیں جیسے انسان کا کلی ہونا اس کا مصداق خارج میں نہیں ہے ۔ کیونکہ انسان کلی ہو کر خارج میں نہیں پایا جاتا ۔ بلکہ کسی نہ کسی جزئی کے ضمن میں پایا جاتا ہے ۔ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ منطق کا موضوع معقولات اولیہ ہیں یا ثانویہ ؟

بعض نے کہا ہے کہ معقولات اولیہ موضوع ہیں ۔ بعض نے ثانویہ کو قرار دیا ہے ۔ متاخرین نے مطلقاً معقولات کو منطق کا موضوع قرار دیا ہے ۔ خواہ اولیہ ہوں یا ثانویہ ۔ مصنفؒ کا بھی یہی مذہب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ معقولات کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ۔

قولہ من حیث الایصال :۔

یعنی منطق کا موضوع معقولات من ایصال کی حیثیت سے دوسرے احوال مثلاً وجود و عدم ، جوہر ، عرض کے اعتبار سے نہیں ۔ حیثیت کی تین قسمیں ہیں ۔

• ا۔ حیثیت اطلاقیہ جس میں محیث کے اندر کوئی اضافہ نہیں ہوتا ۔ اس میں حیثیت کا ماقبل اور بعد ایک ہی طرح کا ہوتا ہے ۔ جیسے الانسان من حیث انہ انسان حیوان ناطق ۔

وما یطلب به التصور او التصدیق یسمیٰ مطلبا وامهات المطالب اربع . مَا وایّ وهَلْ ولِمَ . فالطلب التصور بحسب شرح الاسم فنسمی شارحة او بحسب الحقیقة نحقیقة وای لطلب الممیز بالذاتیات او بالعوارض وهل لطلب التصدیق بوجود شی فی نفسه فیسمی بسیطة او علی صفة فمرکبة ؛

• ۲. حیثیت تقییدیہ :۔ اس میں حیثیت محیث کے لئے قید ہوتی ہے ۔ اور دونوں کے ملنے پر ایک تیسری چیز کا حکم لگایا جاتا ہے ۔ جیسے الانسان من حیث انه کاتب متحرك الاصابع ۔ اس میں محیث مع الحیثیت یعنی انسان مع الکاتب پر تحریک اصابع کا حکم لگایا گیا ہے ۔

• ۳. حیثیت تعلیلیہ :۔ اس میں محیث کی ذات محفوظ رہتی ہے اور احکام میں تبدیلی ہو جاتی ہے ۔ یا یوں سمجھئے کہ جو محیث پر حکم لگائے جانے کی علت کو بیان کرے اس کو حیثیت تعلیلیہ کہتے ہیں ۔ جیسے زید مکرم من حیث انه عالم یہاں حیثیت کی کون سی قسم مراد ہے ۔ اس بحث کو چھیڑ کر ہم طالب علم کو الجھن میں نہیں ڈالنا چاہتے ۔ مختصراً یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بعض لوگوں نے حیثیت تقییدیہ مانا ہے اور بعض نے تعلیلیہ کو بھی صحیح قرار دیا ہے والتطویل فی المطولات

قوله وما یطلب الخ :۔

جس سے کوئی چیز طلب کیجائے اس کو مَطْلَب کہتے ہیں ۔ یہ لفظ بکسر میم ہے ، آلہ طلب کے معنی میں ہے لیکن مشہور بفتح المیم ہے اس صورت میں مصدر میمی یا ظرف ہوگا اور مجازاً آلہ طلب کے معنی میں استعمال کیا جائے گا ۔

قوله وامهات :۔

اصول مطالب چار ہیں ۔ باقی اسکے توابع ہیں ۔

مطالب تصوریہ میں مَا اور اَیّ اور مطالب تصدیقیہ میں هَلْ اور لِمَ اصل ہیں ۔

قوله : مَا :۔

مَا کی دو قسمیں ہیں شارحہ اور حقیقیۃ ۔

ما شارحہ سے کسی شئ کا تصور اور اس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اور وجود کے ساتھ متصف ہونیکا لحاظ نہیں کیا جاتا ۔ اس سے شئ کی شرح مقصود ہوتی ہے ۔ اس لئے اس کو شارحہ کہتے ہیں :

ماحقیقیۃ : سے کسی شئ کا تصور باعتبار حقیقت کے مطلوب ہوتا ہے یعنی جس ماہیت کا وجود پہلے سے معلوم تھا ۔ اس کا تصور حقیقی مطلوب ہوتا ہے اور ماہیت موجودہ چونکہ ماہیت حقیقیہ ہوتی ہے اسلئے اسکو ماحقیقیہ کہتے ہیں ۔

قوله : ای :۔

یہ لفظ کسی شئ کے تمیز کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے ۔ خواہ ممیز ذاتی ہو یا عرضی ۔۔۔ ممیز ذاتی کی سال جیسے کہا جائے الانسان ای شی هو فی ذاته ۔ تو اس کا جواب ناطق ہوگا ۔

ممیز عرضی کی مثال جیسے الانسان ای شی هو فی عرضه ۔ اس کا جواب ضاحک ، ہوگا

قوله : وهل :۔

ھل کی دو قسمیں ہیں ۔ بسیط اور مرکب ۔

ھل بسیطۃ میں کسی شئ کے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے یا نہیں ۔ اس کا کسی صفت پر

ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق او للامر بحسب نفسہ واما مطلب من وکم وکیف واین ومتی فہی اما ذنایاب للای او مندرجہ فی ہل المرکبۃ.

التصورات ۔ قدمناھا وضعا لتقدمہا طبعاً۔

ہونا مطلوب نہیں ہوتا جیسے ھل العنقاء موجود ام لا ۔

ھل مرکبۃ میں شئی کے کسی صفت پر موجود ہونے کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے ۔ جیسے ھل الانسان عالم او جاھل ۔ دونوں کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے ۔

قولہ ، لِمَ ، ـــــ

اس سے کسی شئی کی دلیل مطلوب ہوتی ہے ۔ دلیل کی دو قسمیں ہیں ۔ انّی اور لمّی۔

مصنفؒ نے اول کو لمجرد التصدیق اور ثانی کو للامر بحسب نفسہ سے بیان کیا ہے ۔

دلیل انی وہ دلیل ہے جو شئی کے مطلق ثبوت کو بیان کرے ۔ اس کی علت واقعی کو نہ بیان کرے یا بالفاظ دیگر یہ کہئے کہ جس میں علامت سے استدلال کیا جائے ۔ یا کہئے کہ معلول سے علت پر دلیل لائی جائے ۔ اسکی مثال جیسے سوال کیا جائے " لم کان ھذا متعفن الاخلاط " اور اس کا جواب دیا جائے " لانہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فہذا متعفن الاخلاط " اس میں تعفنِ اخلاط کو معلول اور حمّی کو علت ٹھہرایا گیا ہے ۔ لیکن یہ علت واقعی نہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے ۔ یا دھواں ، دیکھ کر آگ پر استدلال کرنا کیونکہ دھواں آگ کیلئے علامت ہے علت نہیں۔

دلیل لمی وہ دلیل ہے جو شئی کی علت واقعی کو بیان کرے ۔ یا یہ کہئے کہ علت سے معلول پر دلیل لائی جائے ۔ جیسے سوال کیا جائے " لم کان ھذا محموما " اور جواب دیا جائے " لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فہذا محموم " اس میں حمّی کی علت تعفنِ اخلاط کو قرار دیا گیا ہے ۔ اور واقع میں بھی ایسا ہی ہے ۔

قولہ واما مطلب من ، ـــــ

امہات مطالب سے فارغ ہونے کے بعد ان کے توابع کو بیان کر رہے ہیں ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ من اور کم ، کیف ، این ، متی سے اگر مطلوب امر تصوری ہو تو یہ ای کے تابع ہونگے اور اگر مطلوب امر تصدیقی ہو تو ھل مرکبہ کے تابع ہونگے ۔

فائدہ ، ـــــ مَن سے ھویت شخصیہ کو طلب کیا جاتا ہے ۔ کَم سے کسی شئی کا عدد یا اس کی مقدار معلوم کی جاتی ہے ۔ کیفَ ۔ سے کیفیت کی تعیین مطلوب ہوتی ہے ۔ اینَ سے مکان کے اعتبار سے تعیین طلب کی جاتی ہے ۔ متیٰ سے زمان کے اعتبار سے تعیین کی جاتی ہے ۔

قولہ التصورات ، ـــــ

لفظ التصورات کو یا تو ھذہٖ ۔ مبتدا محذوف کی خبر مانا جائے یا اس کو مبتدا بنایا جائے اور ھذہٖ اس کی خبر محذوف ہو یا فعل محذوف مناسب للمقام کا مفعول قرار دے کر نصب پڑھا جائے ۔ مصنفؒ نے تصور کو تصدیق پر مقدم کرنے کی وجہ " لتقدمہا طبعاً " سے بیان کی ہے ۔ یعنی تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی حاصل ہے ۔ اس لئے وضعاً بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے مخالف نہ ہو ۔

فان المجھول المطلق یمتنع علیہ الحکم قیل فیہ حکم فھو کذب وحلہ انہ معلوم بالذات ومجھول مطلق بالعرض فالحکم وسلبہ بالاعتبارین وسیأتی ۔

تقدم طبعی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقدم محتاج الیہ ہو مؤخر کے لئے ۔ اور علت تامہ نہ ہو ۔ اور تصور کو تصدیق کیساتھ یہی نسبت حاصل ہے ۔ تصور محتاج الیہ ہے تصدیق کے لئے ۔ کیونکہ بغیر تصور کے تصدیق نہیں پائی جاسکتی لیکن علت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ علت تامہ کے بعد معلول کا وجود ضروری ہوتا ہے اور تصور کے بعد تصدیق کا وجود ضروری نہیں بلکہ حکم پر موقوف ہے ۔ جب تک حکم نہ پایا جائے گا تصدیق کا وجود نہیں ہو سکتا ۔ ہم اتماماً للفائدۃ یہاں پر تقدم کے اقسام بیان کر رہے ہیں ۔

تقدم کی پانچ قسمیں ہیں : (۱) تقدم زمانی (۲) تقدم ذاتی (۳) تقدم طبعی (۴) تقدم وضعی (۵) تقدم بالشرف ۔

- تقدم زمانی ایسے تقدم کو کہتے ہیں جس میں مقدم ایک زمانہ میں ہو اور مؤخر دوسرے زمانے میں ۔
- تقدم ذاتی وہ تقدم ہے جس میں مقدم مؤخر کیلئے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ بھی ہو ۔
- تقدم طبعی وہ تقدم ہے جس میں مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ نہ ہو ۔
- تقدم وضعی وہ تقدم ہے جس میں مقدم کو مؤخر سے پہلے ذکر کیا جائے ۔
- تقدم بالشرف وہ تقدم ہے جس میں مقدم کے لئے ایسا کمال ہو جو مؤخر کے لئے نہ ہو ۔ جیسے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدم باقی انبیاء پر ۔

قولہ فان المجھول الخ :

اس سے قبل یہ دعویٰ کیا تھا کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ تصدیق میں حکم ہوتا ہے اور حکم کے لئے تصور محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہے کیونکہ حکم امر متصور پر ہوتا ہے ۔ مجھول مطلق پر حکم ممتنع ہے پس تصور تصدیق کا محتاج الیہ ہوا اسی کو تقدم طبعی کہتے ہیں ۔

تقدم طبعی میں دو جز ہوتے ہیں ۔ اوّل یہ کہ مقدم محتاج الیہ ہو مؤخر کے لئے ۔ دوسرا یہ کہ علت تامہ نہ ہو ۔ مصنفؒ نے دوسرے جز کی علت نہیں بیان کی اسلئے کہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ تصور تصدیق کیلئے علت تامہ نہیں ہے ۔

قولہ قیل :

مصنفؒ کے قول فان المجھول المطلق یمتنع علیہ الحکم پر اعتراض ہو رہا ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ تمہارے اس قول میں امتناع کا حکم مجھول مطلق پر ہو رہا ہے ۔ لہٰذا اپنے قول کو تم نے خود اپنے ہی قول سے باطل کر دیا ۔ اس کا جواب وحلہ سے دے رہے ہیں ۔

قولہ وحلہ :

حاصل حل کا یہ ہے کہ مجھول اپنی ذات یعنی وصف مجھولیت کے اعتبار سے معلوم ہے لیکن قاعدہ ہے کہ ہر مشتق کے ساتھ مبدء قائم ہوتا ہے اس لئے ذات مجھول کے ساتھ اس کا مبدء یعنی جہل بھی قائم ہوگا ۔ اس عارض کی وجہ سے اسکو مجھول بھی کہا جاتا ہے ۔ بعض نسخوں میں بجائے عرض کے فرض بالفاء ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل نے اسکو مجھول فرض کر لیا ہے ۔ اور مجھول جو اپنے وصف مجھولیت کے ساتھ معلوم تھا اس کی طرف التفات نہیں کیا ۔

الافادة انما تتم بالدلالة منها عقلية بعلاقة ذاتية ومنها وضعية بجعل جاعل ومنها طبعية وكل منها لفظية وغير لفظية ۔

تشریح اس کی یہ ہے کہ الجہول المطلق موضوع ہے اور یمتنع علیہ الحکم محمول ہے اور محمول کا ثبوت موضوع کی ذات کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کے وصف کے لئے اور مجہول مطلق اپنی ذات کے اعتبار سے معلوم ہے اور وصف کے اعتبار سے مجہول ہے پس جس اعتبار سے اس کو موضوع قرار دیا گیا ہے اس اعتبار سے وہ معلوم ہے اور جس اعتبار سے وہ مجہول ہے اس اعتبار سے اس کو موضوع نہیں قرار دیا گیا ۔

قولہ الافادة الخ :۔۔۔۔۔

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ منطق کا موضوع تو معرف اور حجت ہے اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں نہ کہ الفاظ کے ۔ تو پھر منطقی الفاظ اور دلالت سے کیوں بحث کرتا ہے ۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ افادہ استفادہ آسانی سے ہر ایک کیلئے اپنے مافی الضمیر کو الفاظ سے تعبیر کرنے میں حاصل ہو سکتا ہے اور جب الفاظ سے مقصود کو تعبیر کرے گا تو یقیناً اس میں الفاظ کی دلالت معانی پر ہوگی اسلئے منطقی الفاظ اور دلالت سے بحث کرتا ہے ۔

قولہ منها عقلية الخ :۔۔۔۔۔

دلالت کے اقسام بیان کررہے ہیں ۔ دلالت کے معنی ہیں کسی شئی کا اس طرح ہونا کہ اسکے جاننے سے دوسری چیز کا علم ہو جائے ۔ اس کی تین قسمیں ہیں ۔ (۱) عقلية (۲) وضعية (۳) طبعية ۔

- دلالت عقلیہ وہ دلالت ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ ذاتیہ یعنی علت اور معلول کا علاقہ ہو یعنی دال علت ہو مدلول کے لئے یا بالعکس یا ہر دو کیلئے کوئی تیسری چیز علت ہو یا لازم اور ملزوم کا علاقہ ہو ۔
- دلالت وضعیہ وہ دلالت ہے جو واضع کے وضع کی وجہ سے ہو یعنی واضع نے دال کو مدلول کیلئے وضع کیا ہے ۔
- دلالت طبعیہ وہ دلالت ہے جو طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو یعنی مدلول کے پیش آنے کے وقت دال کے وجود کا طبیعت تقاضا کرے ۔

پھر ان تینوں کی دو دو قسمیں ہیں ۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ ۔۔۔۔ اگر دال لفظ ہو تو اسکو لفظیہ کہتے ہیں ورنہ غیر لفظیہ ۔ اس بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ پہلی تین قسمیں تو دلالت کے اعتبار سے ہیں اور یہ دو قسمیں دال کے اعتبار سے ہیں ۔ ہر دو تقسیم سے دلالت کی چھ قسمیں ہوتی ہیں ۔ ہر ایک کو مع امثلہ بیان کیا جاتا ہے ۔

(۱) دلالت عقلیہ لفظیہ :۔۔۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت عقل کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو جیسے لفظ دیز کی دلالت جو کسی آڑ سے سنا جائے لافظ کے وجود پر ۔

(۲) دلالت عقلیہ غیر لفظیہ :۔۔۔ یہ ایسی دلالت ہے جسمیں دلالت عقل کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو ۔ جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر ۔

(۳) دلالت وضعیہ لفظیہ :۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو ۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر ۔

واذا كان الانسان مدنى الطبع كثيرالافتقار الى التعليم والتعلم وكانت اللفظية الوضعية اعمها واشملها فلها الاعتبار

(۴) دلالت وضعیہ غیر لفظیہ :۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو۔ جیسے خطوط، عقود، نصب۔ اشارات کی دلالت اپنے مدلولات پر۔

(۵) دلالت طبعیہ لفظیہ :۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو۔ جیسے اح اح کی دلالت سینہ کے درد پر۔

(۶) دلالت طبعیہ غیر لفظیہ :۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو جیسے سرعت نبض کی دلالت بخار پر۔

یہ کل چھ قسمیں ہوئیں جو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ البتہ دلالت عقلیہ غیر لفظیہ اور دلالت طبعیہ غیر لفظیہ میں کچھ اشتباہ ہے کیوں کہ یہ دونوں کبھی کبھی ایک مادہ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ قسم سادس کی مثال میں دونوں جمع ہیں۔ لیکن حیثیات کے اعتبار سے ان میں بھی فرق ہو جاتا ہے۔ اگر تاثیر کا اعتبار کیا جائے تو دلالت عقلیہ ہے اور احداث طبیعت کا لحاظ کیا جائے تو طبعیہ ہے۔

مصنفؒ نے دلالت کے اقسام کو لفظ منہا سے تعبیر کر کے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دلالت کا حصر ان اقسام میں استقرائی ہے عقلی نہیں ہے۔

قولہ بعلاقة ذاتیہ :۔

علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر ہے یعنی دال اور مدلول کے درمیان علاقہ علیت ہو خواہ معلول سے علت کی طرف انتقال ہو۔ جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔ یا علت سے معلول کی طرف انتقال ہو جیسے طلوع شمس کی دلالت وجود نہار پر یا ایک معلول سے دوسرے معلول کی طرف انتقال ہو بشرطیکہ دونوں کسی علت واحدہ کے معلول ہوں۔ جیسے دھواں کی دلالت حرارت پر کہ یہ دونوں نار کے معلول ہیں۔

قولہ واذا كان الخ :۔

مصنفؒ اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دلالت کے اقسام ستہ میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کا اعتبار کیوں ہے۔ باقی کا اعتبار کیوں نہیں؟ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انسانی فطرت تقاضا کرتی ہے کہ اجتماعی زندگی ہو۔ تاکہ حالات زندگی میں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر سکیں۔ اس میں تعلیم و تعلم کی ضرورت پڑے گی۔ اور اس سلسلہ میں دلالت لفظیہ وضعیہ سب سے زیادہ اعم اور اشمل ہے۔ ہر شخص ہر حال میں اس سے اپنا مقصد پورا کر سکتا ہے۔ باقی اقسام میں یہ خوبی نہیں جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا۔ اسلئے لفظیہ وضعیہ کا اعتبار کیا گیا۔ اور ما قبل سے یہ معلوم ہو گیا ہے کہ منطقی کا مقصود الفاظ اور دلالت سے بحث کرنا نہیں ہے۔ افادہ اور استفادہ کی آسانی کے لحاظ سے دلالت سے بحث کرتا ہے اور یہ مقصد صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے پورا ہو جاتا ہے تو پھر باقی اقسام کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ عربی عبارت میں ان دونوں دعووں کی دلیل کو اس طرح تعبیر کیجئے۔ لانہا اعم واشمل وبہا یتم المقصود فلا حاجة الی غیرہا۔

ومن ههنا بين ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصورة الذهنية او الخارجية كما قيل فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من تلك الحيثية مطابقة وعلى جزئه تضمن۔

قولہ ومن ههنا الخ :۔

اس میں مناطقہ کا اختلاف ہے کہ الفاظ کی وضع بالذات کس کیلئے ہے۔ بعض مناطقہ نے کہا ہے کہ الفاظ کی وضع صور خارجیہ کے لئے ہے اس لئے کہ موضوع لہ بالذات وہ ہوتا ہے جو ملتفت الیہ بالذات ہو اور یہ بات صور خارجیہ کو حاصل ہے نہ کہ صور ذہنیہ کو۔ اس لئے موضوع لہ بالذات صور خارجیہ ہوں گی۔ بعض کا قول ہے کہ موضوع لہ بالذات صور ذہنیہ ہیں۔ اس لئے کہ موضوع لہ بالذات وہ ہوتا ہے جو معلوم بالذات ہو اور یہ بات صور ذہنیہ کے اندر ہوتی ہے نہ کہ صور خارجیہ میں۔ اس لئے موضوع لہ بالذات صور ذہنیہ ہوں گی بعض لوگ کہتے ہیں کہ مطلقا معانی موضوع لہ ہیں، قطع نظر صور خارجیہ اور ذھنیہ سے۔ یعنی ان میں سے خصوصیت کے ساتھ کسی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اسی تیسرے مذہب کی طرف مصنف کا بھی میلان ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کے وضع کرنے سے مقصود تعلیم اور تعلم میں آسانی پیدا کرنا ہے اور یہ مقصد مطلق معانی سے حاصل ہوجاتا ہے۔ خارج اور ذہن کے لحاظ کرنے کی ضرورت نہیں ہے نیز اگر صور ذہنیہ کو موضوع لہ بالذات قرار دیا جائے تو پھر لفظ اللہ موضوع لہ ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ اس کے لئے صورت ذھنیہ نہیں ہے جیسا کہ لا یتصور کے تحت اسکو بیان کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر صور خارجیہ کو موضوع لہ قرار دیا جائے تو پھر لفظ کلی موضوع لہ ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ اس کے لئے صورت خارجیہ نہیں ہے۔ کلی جب بھی خارج میں ہوگی تو جزئی کے ضمن میں ہوگی۔

قولہ فدلالة اللفظ الخ :۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ یعنی مطابقت۔ تضمن۔ التزام کو بیان کررہے ہیں۔ جاننا چاہئے کہ لفظ کی دلالت اگر تمام ما وضع لہ پر اس حیثیت سے ہو کہ وہ تمام ما وضع لہ ہے تو اسکو مطابقت کہتے ہیں جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ مطابقت کے معنی موافقت کے ہیں۔ اس دلالت میں لفظ اپنے تمام ما وضع لہ کے موافق ہوتا ہے۔ اس لئے اسکو مطابقت کہا جاتا ہے اور اگر لفظ کی دلالت تمام ما وضع لہ کے جزء پر ہو تو اس کو تضمن کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر۔ اس دلالت میں لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہوتی ہے جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو تضمن کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہو جو موضوع لہ سے خارج ہے لیکن اس کے لئے لازم ہے تو اس کو التزام کہتے ہیں۔ اس دلالت میں لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہوتی ہے جو موضوع لہ کے لئے لازم ہے اس لئے التزام نام رکھا گیا۔

تنبیہ :۔ دلالت کے اقسام ثلثہ کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اعتبار ضروری ہے تاکہ مطابقت پر تضمن اور اور التزام کی تعریف اور ان دونوں پر مطابقت کی تعریف صادق نہ آئے مثلاً لفظ امکان کی وضع امکان عام اور امکان خاص دونوں کے لئے ہے۔ امکان عام میں ضرورت کا سلب صرف ایک جانب یعنی جانب مخالف سے ہوتا ہے اور امکان خاص میں دونوں جانب سے ہوتا ہے یعنی اس میں نہ ایجاب ضروری ہوتا ہے اور نہ سلب پس اگر کوئی شخص لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لے تو امکان خاص پر دلالت مطابقی ہوگی کیونکہ اسوقت وہ تمام ما وضع لہ ہے اور امکان عام پر دلالت تضمنی ہوگی کیونکہ وہ اس وقت

امکان خاص کا جزء ہے حالانکہ امکان عام پر دلالت مطابقی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ لفظ امکان اسکے لئے بھی وضع کیا گیا ہے۔ پس دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل ہو گئی اور یہ تعریف کا بہت بڑا نقص ہے۔ کیونکہ تعریف جامع اور مانع ہونی چاہیئے اور اس صورت میں دلالت مطابقی کی تعریف مانع نہیں رہی لیکن حیثیت کی قید اگر اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ مصنفؒ نے کیا ہے تو پھر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا اس لئے کہ امکان خاص مراد لینے کی صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس حیثیت سے نہیں ہو رہی کہ وہ تمام ما وضع لہ ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ تمام ما وضع لہ کا جزء ہے پس دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل نہ ہوئی۔ اسی طرح اگر حیثیت کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو مطابقی کی تعریف التزامی سے ٹوٹ جائے گی جیسے لفظ شمس کہ اس کی وضع سورج کے جسم کے لئے ہے اور اس کی ضوء (روشنی۔ دھوپ) کے لئے بھی ہے تو اگر شمس بول کر سورج کا جسم مراد لیا جائے تو اس جسم پر دلالت مطابقی ہوگی کیونکہ اس وقت وہ تمام ما وضع لہ ہے۔ اور ضوء پر دلالت التزامی ہوگی کیونکہ یہ اس وقت لازم ہے جسم کے لئے۔ حالانکہ ضوء پر دلالت مطابقی کی تعریف بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ لفظ شمس اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے پس دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت التزامی داخل ہو گئی مگر جب حیثیت کی قید لگا دی گئی تو یہ نقص وارد نہ ہوگا کیونکہ لفظ شمس سے جسم مراد لینے کی صورت میں ضوء پر دلالت اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ تمام ما وضع لہ ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ تمام ما وضع لہ کے لئے لازم ہے پس دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت التزامی داخل نہ ہوئی اور تعریف جامع مانع رہی۔ یہ بیان اس کا تھا کہ اگر حیثیت کی قید نہ لگائی جائے تو مطابقت کی تعریف تضمن اور التزامی سے ٹوٹ جائے گی۔ اب اس کا بیان سنیئے کہ اگر تضمن اور التزامی میں حیثیت کی قید نہ مانی جائے تو یہ دونوں مطابقت سے ٹوٹ جائیں گی۔ مثلاً لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقی ہوگی۔ حالانکہ امکان عام پر دلالت تضمنی کی تعریف بھی صادق آتی ہے، کیونکہ امکان عام امکان خاص کا جزء ہے۔ اور جزء پر دلالت تضمنی ہوتی ہے۔ پس دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقی سے ٹوٹ گئی یعنی جس پر تضمنی کی تعریف صادق آتی ہے اس پر دلالت مطابقی بھی پائی گئی۔ لیکن حیثیت کی قید کی وجہ سے یہ نقص وارد نہ ہوگا۔ کیونکہ امکان سے امکان عام مراد لینے کی صورت میں امکان عام پر دلالت اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ موضوع لہ کا جزء ہے بلکہ اس صورت میں وہ خود موضوع لہ ہے۔ ایسے ہی حیثیت کی قید معتبر نہ ماننے پر دلالت التزامی کی تعریف مطابقت سے ٹوٹ جائے گی۔ مثلاً لفظ شمس بول کر ضوء مراد لیں تو یہ دلالت مطابقی ہوئی حالانکہ اس پر دلالت التزامی کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیونکہ ضوء سورج کے جسم کیلئے لازم ہے اور لازم پر دلالت التزامی ہوتی ہے لیکن حیثیت کی قید نے اس کو ختم کر دیا۔ کیونکہ لفظ شمس سے ضوء مراد لینے کی صورت میں ضوء پر دلالت اس حیثیت سے نہیں ہو رہی کہ وہ موضوع لہ سے خارج اور اس کے لئے لازم ہے بلکہ اس وقت تو وہ خود موضوع لہ ہے۔

فائدہ: — دلالت کے اقسام ثلثہ میں حیثیت کی قید ماننے کے بعد تعریف اس طرح ہوگی۔

- دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جو تمام ما وضع لہ پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ تمام ما وضع لہ ہے۔
- دلالت تضمنی وہ دلالت ہے جو تمام ما وضع لہ کے جزء پر دلالت اس حیثیت سے کرلے کہ وہ تمام ما وضع لہ کا جزء ہے۔
- دلالت التزامی وہ دلالت ہے کہ جو تمام ما وضع لہ کے لازم پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ تمام ما وضع لہ کے لئے لازم ہے۔

وھو لازم لھا فی المرکبات وعلی الخارج التزام ولابدمن ملاقۃ مصححۃ عقلیۃ اوعرفیۃ قیل الالتزام مھجور فی العلوم لانہ عقلی ونقض بالتضمن۔

قولہ وھولازم :۔۔۔

یعنی معانی مرکبہ میں دلالت مطابقی کے لئے تضمنی لازم ہے کیونکہ مرکب میں اجزاء ہوں گے اور جزء پر دلالت تضمنی ہوتی ہے بخلاف بسیط کے کہ اس کے لئے جزء نہیں۔ اس لئے دلالت تضمنی کا تحقق کبھی بسیط میں نہ ہوگا۔

قولہ ولابد الخ :۔۔۔

مناطقہ دلالت مطابقی اور تضمنی کو حقیقت کا۔ اور دلالت التزامی کو مجاز کا درجہ دیتے ہیں اور حقیقت و مجاز میں کوئی علاقہ ہونا چاہیئے۔ مصنفؒ اسی علاقہ کو بیان کررہے ہیں کہ دلالت التزامی میں علاقہ عقلیہ یا عرفیہ کا ہونا ضروری ہے یعنی موضوع لہ کا تصور بغیر لازم کے عقلاً یا عرفاً نہ ہوسکتا ہو۔ اول کو لزوم عقلی اور ثانی کو لزوم عرفی کہتے ہیں۔ جیسے "عمیٰ" کے تصور کے لئے "بصر" کا تصور عقلاً لازم ہے۔ اور حاتم کے تصور کے لئے جود کا تصور عرفاً لازم ہے۔

قولہ قیل الالتزام الخ :۔۔۔

اس کے قائل امام رازیؒ اور ابن رجبؒ ہیں۔ قول کا حاصل یہ ہے کہ دلالت التزامی میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جو محض عقل سے سمجھا جاتا ہے اور امر عقلی کا علوم میں اعتبار نہیں۔ کیوں کہ اس سے تعلیم اور تعلم میں سہولت نہیں ہوتی لہذا التزام کا علوم میں اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ محاورات عربیہ میں بلغاء اس کا استعمال کرتے ہیں۔

قولہ ونقض الخ :۔۔۔

التزام کے مہجور ہونے کی وجہ اس کا عقلی ہونا بیان کیا گیا تھا۔ اس پر تضمن کے ساتھ نقض وارد کررہے ہیں۔ ناقض امام غزالیؒ ہیں۔ نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نقض اجمالی۔ (۲) نقض تفصیلی۔

- اگر دلیل کے کسی معین مقدمہ کا انکار کیا جائے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ صغریٰ یا کبریٰ مسلم نہیں تو اسکو نقض تفصیلی کہتے ہیں۔
- اگر مطلقاً دلیل کا انکار کیا جائے کہ ہم کو تمہاری دلیل مسلم نہیں تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔

یہاں دونوں قسم کے نقض وارد ہوسکتے ہیں۔ پہلے دلیل کو اپنے ذہن میں رکھیئے تاکہ نقض کی تقریر اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ دلیل یہ تھی کہ دلالت التزامی عقلی ہے اور ہر عقلی مہجور ہے نتیجہ نکلا کہ دلالت التزامی مہجور ہے۔ اس پر نقض اجمالی کی تقریر یہ ہوگی کہ ہم کو تمہاری دلیل مسلم نہیں اس لئے کہ تضمن بھی عقلی ہے حالاں کہ وہ مہجور نہیں۔ پس جب حکم دلیل سے متخلف ہوگیا تو دلیل باطل ہوگئی۔ نقض تفصیلی کی تقریر اس طرح ہوگی کہ عقلی سے اگر یہ مراد لیتے ہو کہ وضع کو اس میں دخل نہیں تو صغریٰ یعنی دلالت التزامی کو عقلی کہنا مسلم نہیں اس لئے کہ دلالت التزامی اس معنی کے اعتبار سے عقلی نہیں کیونکہ اسمیں وضع کو دخل ہے اگر ملزوم کے لئے لفظ نہ وضع کیا جاتا تو لازم کیسے سمجھ میں آتا۔ اور اگر عقلی سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عقل کو بھی اس میں دخل ہو تو کبریٰ مسلم نہیں یعنی ہر عقلی مہجور ہے اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے اس معنی کے اعتبار سے تو تضمن بھی عقلی ہے۔ اس میں کل سے جزء کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ بغیر عقل کی شرکت کے نہیں ہوسکتا۔ حالاں کہ تضمن کو تم مہجور نہیں کہتے۔

ویلزمہا المطابقۃ ولا عکس وکونہ لیس غیرہ لیس مما یسبق الذھن الیہ دائماً اما التضمنیۃ والالتزامیۃ فلا لزوم بینھما۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تضمن محض عقلی نہیں بلکہ اس میں وضع کو بھی دخل ہے۔ اس لئے کہ جب کل کے اندر وضع پائی جائیگی تو اس کے ساتھ جزر کے اندر بھی وضع پائی جائے گی۔ بخلاف التزامی کے کہ وہ صرف عقلی ہے وضع کو اس میں دخل نہیں۔ کیونکہ وضع اس میں ملزوم کے لئے ہوگی۔ اور لازم چونکہ خارج ہوتا ہے ملزوم سے۔ اس لئے ملزوم کی وضع لازم کو شامل نہ ہوگی۔

قولہ ویلزمہا الخ، اس میں دو دعوے ہیں۔

اول یہ کہ تضمن اور التزام کو مطابقت لازم ہے یعنی وہ دونوں بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ اس واسطے کہ تضمن میں جزر پر دلالت ہوتی ہے اور التزام میں لازم پر۔ اور یہ مسلم ہے کہ جزر پر دلالت بغیر کل کے نہیں ہوتی۔ اسی طرح لازم پر بغیر ملزوم کے دلالت نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ تضمن اور التزام بغیر مطابقت کے نہیں پائی جائیں گی۔

دوسرا دعوے ولا عکس سے کیا ہے۔ یعنی تضمن اور التزام مطابقت کو لازم نہیں ہیں۔ بغیر ان دونوں کے مطابقت پائی جا سکتی ہے۔ جیسے ایک لفظ ایسے معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جس کے لئے لازم نہ ہو تو چونکہ وہ معنی بسیط ہیں۔ لہٰذا اس کے لئے جزر نہ ہوگا۔ اور جب جزر نہیں تو دلالت تضمن نہ پائی جائے گی۔ اور اس کے لئے لازم بھی نہیں ہے۔ اس لئے دلالت التزامی بھی نہ پائی جائے گی۔

قولہ وکونہ:—

امام رازیؒ نے اس موقعہ پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ مطابقت کے لئے التزام لازم نہیں۔ یہ ہم کو مسلم نہیں ہے اس لئے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کے لئے کوئی نہ کوئی لازم نہ ہو۔ اور کچھ لازم نہ ہوگا تو کم از کم کونہ لیس غیرہ (یعنی وہ شے ماسوا غیر نہیں مثلاً زید۔ زید ہے عمرو نہیں) ضرور لازم ہوگا۔ تو جب ہر شے کے لئے لازم ہونا ثابت ہو گیا تو دلالت التزامی کا ہونا بھی ہر ایک کے لئے لازم ہوا۔

مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہر لازم پر دلالت کا نام التزام نہیں ہے۔ بلکہ لازم سے مراد لازم بین بالمعنی الاخص ہے یعنی ملزوم کا تصور لازم کے تصور کو مستلزم ہو۔ اور ہر ماہیت کے لئے اس قسم کا لازم ضروری نہیں حتیٰ کہ لیس غیرہ بھی اس قسم کا لازم نہیں ہے۔ اس لئے بسا اوقات آدمی ایک شئی کا تصور کرتا ہے اور غیر کی طرف ذہن نہیں جاتا چہ جائیکہ لیس غیرہ کا تصور ہو یعنی غیر کی نفی ذہن میں آئے۔

قولہ اما التضمنیۃ الخ:—

اب تضمن اور التزام میں نسبت بیان کر رہے ہیں کہ ان کے درمیان میں بھی لزوم نہیں۔ تضمن بغیر التزام کے پائی جاتی ہے۔ اور التزام بغیر تضمن کے۔ جیسے ایک لفظ ایسے معنی مرکب کے لئے وضع کیا جائے جس کے لئے لازم نہ ہو تو وہاں دلالت تضمنی ہوگی۔ التزامی نہ ہوگی۔ اور اگر ایسے معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جس کے لئے لازم ہو تو وہاں سے دلالت التزامی ہوگی۔ اور تضمنی نہ ہوگی

والافراد والتركيب حقيقةً صفة اللفظ لانه ان دل جزءٗ على جزء كامعناه فمركب ويسمى قولا مولفا والا فمفرد

قولہ والافراد الخ :

لفظ کی دلالت جب معنی پر ہوگی تو اس کی دو قسمیں پیدا ہوں گی۔ مفرد اور مرکب۔

مصنفؒ ان دونوں کی بحث شروع کر رہے ہیں۔ اس میں مناطقہ اور اہل عربیت کا اختلاف ہو رہا ہے کہ افراد اور ترکیب حقیقۃً اور بالذات لفظ کی صفات ہیں یا معنی کی۔ مناطقہ چونکہ معنی سے بحث کرتے ہیں اس لئے وہ معنی کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اور اہل عربیت الفاظ سے بحث کرتے ہیں اس لئے وہ لفظ کی صفت کہتے ہیں۔

مناطقہ اس طرح تعریف کریں گے " مرکب وہ معنی ہے جس کے جزء پر اس کے لفظ کا جزء دلالت کرے" اور اہل عربیت کے یہاں یہ تعریف ہوگی " مرکب وہ لفظ ہے جو اپنے معنی کے جزء پر دلالت کرے"۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے جس نے دال کا لحاظ کیا اس کو لفظ کی صفت قرار دیا ہے۔ اور جس نے مدلول کا اعتبار کیا ہے اس نے معنی کی صفت قرار دی ہے۔ مصنفؒ یہاں اہل عربیت کا مذہب اختیار کرتے ہوئے مفرد اور مرکب کو لفظ کی صفت قرار دے رہے ہیں۔ جیسا کہ ان کا قول لانہ ان دل جزءہ علی جزء معناہ اس پر دال ہے۔ اس لئے کہ انھوں نے دال کا اعتبار کیا ہے۔ اور دال لفظ ہے۔

قولہ لانہ :

مصنفؒ نے جو دعوے کیا تھا کہ افراد اور ترکیب حقیقۃً لفظ کی صفت ہیں۔ اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ لیکن دلیل اس طرح بیان کی ہے جس سے لفظ کی تقسیم الی المرکب والمفرد بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے تو اس کو مرکب کہتے ہیں اور مرکب کو قول اور مولف بھی کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے تو اس کو مفرد کہتے ہیں۔ پس مرکب کے وجود کے لئے چار امور کی ضرورت ہوئی۔ (۱) لفظ کا جزء ہو (۲) معنی کا جزء ہو۔ (۳) لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو۔ (۴) یہ دلالت مقصود بھی ہو۔ اگر ان چاروں امور میں سے کوئی ایک امر نہ پایا گیا تو پھر اس کو مفرد کہیں گے۔ مرکب نہ ہوگا۔ جیسے ہمزۂ استفہام۔ زید۔ عبد اللہ۔ جب کسی کا علم ہو۔ حیوانِ ناطق۔ جب کسی شخص کا علم ہو۔ یہ سب مفرد کہلائیں گے۔ اس لئے کہ ہمزۂ استفہام کے لئے جزء نہیں۔ زید میں۔ لفظ کا جزء ہے لیکن معنی کے لئے جزء نہیں۔ عبد اللہ میں لفظ اور معنی دونوں کے لئے جزء ہے لیکن لفظ کا جزء معنی کے جزء پر علم ہونے کی حالت میں دلالت نہیں کرتا۔ حیوان ناطق میں علم ہونے کی حالت میں دلالت مقصود نہیں۔

فائدہ :

ع۱ مرکب کا مفہوم وجودی تھا اس لئے تعریف میں اس کو مقدم کیا گیا۔ کیونکہ وجودی مقدم ہوتا ہے عدمی پر۔

ع۲ قول اور مؤلف لفظ مترادف ہیں لیکن بعض لوگوں نے کچھ فرق بیان کیا ہے کہ اگر اجزاء کے درمیان مناسبت ہو، تو اس کو مؤلف کہتے ہیں ورنہ مرکب اور قول کہتے ہیں۔

ع۳ قول کو مرکب مجازاً کہا جاتا ہے اس لئے کہ قول تو لفظ ہے اور مرکب ملفوظ ہے۔

وھو ان کان مرآۃ لتعرف الغیر فقط نادا ۃ۔ والحق ان الکلمات الوجودیۃ منھا فان کان مثلا کون الشئ شیئا لم یذکر بعد وتسمیتھا کلمات لتصرفھا ودلالتھا علی الزمان

قولہ وھو الخ:

یہاں سے مفرد کی تقسیم کررہے ہیں۔ تعریف میں مفرد کے موخر ہونے کی وجہ معلوم ہوگئی ہے۔ اب تقسیم میں مقدم ہونے کی وجہ سنیے۔ تقسیم میں ذات کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور تعریف میں مفہوم کا۔ اور مفرد کی ذات مرکب کی ذات پر مقدم ہے اسلئے کہ مفرد جزء ہوتا ہے مرکب کے لئے۔ اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم میں مفرد کو مقدم کیا۔

تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مفرد اگر غیر یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کی حالت بتانے کے لئے آلہ ہو تو اس کو اداۃ کہتے ہیں اور اگر آلہ نہ ہو تو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ اگر اپنی ہیئت ترکیبیہ کے ساتھ زمانہ پر دلالت کرے تو وہ کلمہ ہے اور نہ دلالت کرے تو اسم ہے۔

فائدہ:

اداۃ کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ غیر کے پہچاننے کا صرف آلہ ہے یعنی خود مقصود نہیں۔ اس میں یاد رکھنا چاہیئے کہ مقصود ہونے کی نفی تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ کے اعتبار سے ہے۔ تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ کے اعتبار سے اداۃ بھی مقصود ہے۔ کما فی قولھم من حرف جر وان شئت التفصیل فارجع الی ما فیہ الدلیل۔

قولہ والحق الخ:

ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اداۃ کی تعریف تم نے ایسی کی ہے جو افعال ناقصہ پر صادق آتی ہے حالانکہ وہ اداۃ نہیں ہیں نہ مناطقہ کے نزدیک۔ کیونکہ وہ ان کو کلمات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور نہ اہل عربیت کے نزدیک کیونکہ وہ ان کو فعل کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر اداۃ کی تعریف ان پر صادق آتی ہے تو کچھ حرج نہیں۔ اس لئے کہ حق مذہب یہ ہے کہ یہ اداۃ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح اداۃ غیر مستقل ہیں۔ اسی طرح یہ کلمات وجودیہ بھی غیر مستقل ہیں۔ اسی کو مصنفؒ نے فان کان مثلاً سے بیان کیا ہے۔ لفظ حق سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی جو کلمات وجود اور ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

بعض لوگوں نے ان کے اندر زمانہ اور ماضی مضارع وغیرہ کی طرف گردان کو دیکھ کر کہدیا ہے کہ یہ کلمہ ہیں اداۃ نہیں لیکن حق مذہب وہی ہے جو مصنفؒ نے اختیار کیا ہے کہ یہ اداۃ میں داخل ہیں۔ اور یہ مذہب حق اس وجہ سے ہے کہ مناطقہ کی نظر معانی کی طرف ہوتی ہے اور کلمات وجودیہ اپنے معانی کے اعتبار سے مستقل نہیں۔ لہٰذا اداۃ میں داخل ہوں گے۔

قولہ وتسمیتھا الخ:

ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ کلمات وجودیہ اداۃ میں داخل ہیں۔ لہٰذا اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ پھر ان کو کلمات کیوں کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان کو کلمات مجازاً کہا جاتا ہے کیونکہ یہ زمانہ پر دلالت کرنے اور ماضی مضارع وغیرہ کی طرف گردان ہونے میں کلمات کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔

والا فان دل بهیئته علی زمان فکلمة ولیس کل فعل عند العرب کلمة عند المنطقیین

حاصل بحث یہ ہے کہ کلمات وجودیہ اپنے معانی اور مادہ کے اعتبار سے غیر مستقل ہیں۔ اس لئے اداۃ میں داخل ہوئے اور ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے کلمات کا اطلاق ان پر کیا جاتا ہے۔

قولہ والا الخ :۔

اگر مفرد غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ نہ ہو تو اگر اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت کرے تو اس کو کلمہ کہتے ہیں۔ جاننا چاہیئے کہ کلمہ میں دو چیزیں ہیں۔ مادّہ اور ہیئت۔ اور اس کے معنی تین امور سے مرکب ہیں۔ معنی مصدری نسبۃ الی فاعل ما اور زمانہ پس معنی مصدری پر تو مادہ دلالت کرتا ہے اور نسبت الی فاعل ما اور زمانہ پر ہیئت دلالت کرتی ہے۔ کلمہ کی تعریف پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کلمہ مرکب ہے تین امور سے۔ جن میں سے ایک نسبت ہے جو کہ غیر مستقل ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو مرکب ہو مستقل اور غیر مستقل سے۔ وہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ لہٰذا کلمہ غیر مستقل ہوا تو پھر اس کو کلمہ کی قسم قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کو اداۃ کی قسم ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن معنی تضمنی یعنی معنی مصدری کے اعتبار سے مستقل ہے۔

قولہ ولیس کل الخ :۔

اس عبارت کی شرح سے قبل ہم چاہتے ہیں کہ اہل عرب اور اہل میزان کی اصطلاح میں جو فرق ہے اسکو واضح کردیں۔ تاکہ بادی النظر میں جو اشتباہ ہوتا ہے وہ دور ہو جائے۔

جاننا چاہیئے کہ مناطقہ کے نزدیک جو اسم ہے وہ اہل عرب کے یہاں بھی اسم ہے اور اس کا عکس نہیں۔ اس لئے کہ اسماء افعال کو اہل عرب اسم کہتے ہیں اور مناطقہ کے یہاں وہ کلمہ ہیں اور اہل عرب کے یہاں جو حرف ہے وہ مناطقہ کے یہاں اداۃ ہے۔ لیکن اس کا عکس نہیں ہے۔ چنانچہ کلمات وجودیہ مناطقہ کے یہاں اداۃ ہیں۔ اور اہل عرب کے نزدیک حروف نہیں بلکہ فعل ہیں۔ اسی طرح فعل اور کلمہ دونوں ایک نہیں بلکہ ان میں عموم خصوص ہے۔ یعنی مناطقہ کے یہاں جو کلمہ ہے وہ اہل عرب کے نزدیک فعل ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی اہل عرب جسکو فعل کہتے ہیں مناطقہ کے نزدیک اس کا کلمہ ہونا ضروری نہیں۔ مصنفؒ ولیس کل فعل الخ سے جس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں وہ اعتراض اسی اشتباہ کی بنا پر پیدا ہوا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ کلمات وجودیہ کو اداۃ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ اسلئے کہ یہ تو اہل عرب کے نزدیک فعل ہیں اور جس کو اہل عرب فعل کہتے ہیں مناطقہ اس کو کلمہ کہتے ہیں لہٰذا یہ کلمہ ہوئے نہ کہ اداۃ۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آپ کا موجبہ کلیہ یعنی ہر فعل کلمہ ہے اور ہر کلمہ فعل ہے مسلّم نہیں۔ اس لئے کہ بعض فعل کلمہ نہیں چنانچہ اَمشی یا نَمشی اہل عرب کے نزدیک فعل ہیں اور اہل میزان اس کو کلمہ نہیں کہتے کیونکہ کلمہ مفرد ہوتا ہے اور ان میں چونکہ صدق اور کذب کا احتمال ہے اس لئے یہ قضیہ ہوئے۔ اور قضیہ مرکب ہوتا ہے۔ البتہ یمشی کو فعل اور کلمہ دونوں کہہ سکتے ہیں۔ تمشی اور امشی۔ تمشی کلمہ کیوں نہیں ہیں اور یمشی کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں میں تار۔ ہمزہ اور نون فاعل پر دلالت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعد فاعل مذکور نہیں ہوتا ہے۔ تاکید کے طور پر ذکر کردیں تو دوسری بات ہے اور یمشی میں یار کی دلالت فاعل پر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد فاعل آسکتا ہے تو جب ان تینوں میں فاعل پر دلالت ہوئی تو وہ مرکب ہوئے۔ اور مرکب کلمہ نہیں ہوتا اور یمشی میں فاعل پر دلالت نہیں اسلئے وہ مفرد رہا اور مفرد کلمہ ہوتا ہے۔

فان نحو امشی مثلا فعل ولیس بکلمة لاحتماله الصدق والکذب بخلاف یمشی والا فھو اسم ومن خواصه الحکم علیه وقولھم من حرف جر وضرب فعل ماض لایرد فانه حکم علی نفس الصوت لا علی معناہ والمختص به ھو ھذا ۔ والاول یجری فی المھملات وایضا ان اتحد معناہ فمع تشخصه جزئی ۔

قوله والا الخ :

اور اگر مفرد وغیرہ کیلئے آلہ نہیں اور نہ اپنی ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو اس کو اسم کہتے ہیں۔ اداۃ کی تعریف وجودی تھی اسلئے اس کو سب سے پہلے بیان کیا۔ اور اسم کی تعریف عدمی تھی اسلئے اس کو آخر میں بیان کیا۔ کلمہ کی تعریف میں ایک جزء عدمی تھا اور ایک وجودی۔ اس لئے اس کو اداۃ سے مؤخر اور اسم پر مقدم کیا۔ اور ان تینوں کی وجہ تسمیہ کا بیان طالب علم کے سامنے مختلف کتب میں آچکا ہے اس لئے ہم اس کو ترک کرتے ہیں۔

قوله ومن خواصه الخ :

اسم کی تعریف کے بعد اب اس کے خواص بیان کر رہے ہیں۔ خواص جمع ہے خاصۃ کی۔ اور خاصہ شئے کا وہ ہے جو اسمیں پایا جائے اور اس کے غیر میں نہ پایا جائے ۔ اگر غیر سے جمیع ماسواہ مراد ہوں تو خاصہ حقیقیہ ہوگا جیسے کاتب انسان کے لئے۔ اور اگر غیر سے بعض ماسواہ مراد ہوں تو اسکو خاصہ اضافیہ کہتے ہیں۔ یہاں پر خاصہ اضافیہ مراد ہے۔ یعنی محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ بایں معنی ہے کہ اداۃ اور کلمہ محکوم علیہ نہیں ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ صرف اسم ہی کے اندر یہ خاصہ پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے گا۔ اسلئے کہ مناطقہ کا مذہب ہے کہ قضیہ شرطیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے اور مقدم محکوم علیہ ہوتا ہے حالانکہ وہ اسم نہیں۔ کیونکہ اسم مفرد ہوتا ہے اور مقدم مرکب ہوتا ہے۔ اسی طرح " زید عالم نقیضه زید لیس بعالم" اس میں زید عالم محکوم علیہ ہے۔ حالانکہ اسم نہیں کیونکہ قضیہ ہے۔

مصنفؒ نے اسم کے خواص میں سے صرف محکوم علیہ پر اسوجہ سے اکتفا کیا ہے کہ دوسرے خواص سے یہاں غرض متعلق نہیں۔

قوله من حرف جر :

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ بیان کیا ہے حالانکہ من حرف جر میں من محکوم علیہ ہے اور وہ اداۃ ہے اور ضرب فعل ماض میں ضرب محکوم علیہ ہے اور وہ فعل ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ کہا ہے معنی کے اعتبار سے اور من اور ضرب یہاں محکوم علیہ ہیں لفظ کے اعتبار سے۔ یعنی لفظ من پر حرف جر ہونے کا اور لفظ ضرب پر فعل ماضی ہونیکا حکم لگایا جارہا ہے۔ اسلئے کہ لفظ کے اعتبار سے محکوم علیہ اداۃ اور فعل ہی کیا مہملات تک اس قسم کا محکوم علیہ بن سکتے ہیں۔ جیسا کہ جسق مہمل میں۔ جسق محکوم علیہ ہے حالانکہ موضوع نہیں بلکہ مہمل ہے۔ حاصل یہ کہ جو محکوم علیہ مختص بالاسم ہے وہ اور ہے یعنی معنی اور ان مثالوں میں جو محکوم علیہ ہے وہ اور ہے یعنی لفظ۔ پس اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله وایضا الخ :

لفظ ایضاً سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ یہ تقسیم بھی اپنے ماقبل کی طرح مطلق مفرد کی ہے۔ بعض لوگوں نے جو اس تقسیم کو اسم کے ساتھ خاص کیا ہے یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ اس تقسیم کے اقسام جس طرح اسم پر جاری ہوتے ہیں۔ اسی طرح اداۃ اور کلمہ پر بھی جاری ہوتے ہیں جیسا کہ اپنے موقعہ پر آجائے گا۔ مفرد کی یہ تقسیم وحدت معنی اور کثرت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اول کو اتحد معناہ سے اور ثانی کو

ویدخل فیہ المضمرات واسماء الاشارات فان الوضع فیهما وان کان عاماً لکن الموضوع له خاص علی ماهو التحقیق ۔

وان کثر سے بیان کیا ہے وحدت معنی کے اعتبار سے ۔ تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مفرد کے معنی ایک ہوں اور وضع کے اعتبار سے ان میں تشخص پایا جائے تو اس کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور تشخص وضعی نہ ہو تو اس کو کلی کہتے ہیں ۔ اسکی دو قسمیں ہیں ۔ اگر اپنے تمام افراد پر برابر صادق ہو کسی قسم کا تفاوت نہ ہو تو اس کو متواطی کہتے ہیں ۔ اور تفاوت ہو تو اسکو مشکک کہتے ہیں ۔

قولہ ویدخل الخ :-

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اسلئے کہ اس سے ضمائر و اسمار اشارہ خارج ہو گئے کیونکہ جزئی کی تعریف آپ نے یہ کی ہے کہ اس میں وضع کے اعتبار سے تشخص ہو، اور ان میں ایسا نہیں ۔ مصنفؒ جواب دے رہے ہیں کہ ضمائر اور اسمار اشارہ میں وضع اگرچہ عام ہے اور اس میں تشخص نہیں لیکن ان کا موضوع لہٗ خاص ہے پس موضوع لہٗ میں تشخص ہونے کی وجہ سے ان کو جزئی میں داخل کیا گیا ۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اسم اشارہ اور ضمیر متکلم و حاضر میں تو آپ کا یہ جواب صحیح ہے کہ انکا موضوع لہٗ خاص ہے مگر ضمیر غائب میں آپ کیا جواب دیں گے ۔ اسلئے کہ ہمیشہ اس کا مرجع جزئی نہیں ہوتا بلکہ کبھی کلی کی طرف ضمیر غائب راجع ہوتی ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اکثری حالت کا اعتبار کیا ہے یعنی اس مخصوص صورت کے علاوہ جو معترض نے بیان کی ہے ۔ تمام ضمائر اور اسمار اشارہ کا موضوع لہٗ خاص ہے اسلئے بقاعدہ للاکثر حکم الکل ۔ ہم نے حکم لگا دیا کہ سب کا موضوع لہٗ خاص ہے ۔

قولہ علی ماهو التحقیق الخ :-

علامہ تفتازانی کا رد کر رہے ہیں ۔ علامہ نے یوں فرمایا ہے کہ اسمار اشارہ اور ضمائر میں جس طرح وضع عام ہے اسی طرح ان کا موضوع لہٗ بھی عام ہے ۔ یعنی امر کلی ۔ البتہ استعمال ان کا جزئیات میں ہوتا ہے ۔ پس یہ مجاز متروک الحقیقہ کے قبیل سے ہوئے ۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ علامہ کی یہ بات خلاف تحقیق ہے اسلئے کہ لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معنی حقیقی کا لحاظ کیا جائے ۔ اور علامہ کے نزدیک حقیقت کے اعتبار سے ان کا موضوع لہٗ امر کلی ہے ۔ تو جزئیات میں استعمال کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرنا چاہیئے ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ علامہ کی بات صحیح نہیں ۔

جاننا چاہیئے کہ وضع کی چار قسمیں ہیں ۔

(۱) وضع خاص اور موضوع لہٗ بھی خاص ۔ جیسے زید کی وضع اس کی ذات کے لئے ۔ اس میں دونوں متعین ہیں ۔

(۲) وضع عام اور موضوع لہٗ بھی عام ہو ۔ جیسے اسم فاعل کی وضع اس ذات کے لئے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اس میں کسی جانب میں تعین نہیں ۔

(۳) وضع عام موضوع لہٗ خاص ہو ۔ جیسے ضمائر ، اسمار اشارہ ، اسمار موصولات ۔ کہ ان میں وضع کے اعتبار سے

وبدونه متواط ان تساوت افرادہ فی الصدق والا فمشکک وحصروا التفاوت فی الاولیۃ والاولویۃ

تو عموم ہے لیکن موضوع لہ ان سب کا خاص ہے۔

(۴) وضع خاص اور موضوع لہ عام۔ جیسے انسان کی وضع امر کلی کے لئے۔ لیکن یہ قسم مستقل نہیں بلکہ پہلی قسم یعنی وضع خاص اور موضوع لہ خاص میں داخل ہے۔ اسلئے کہ خصوص سے مراد تعین ہے۔ خواہ وہ نوعی ہو یا شخصی ہو اور قسم رابع میں موضوع لہ کے اندر تعین نوعی موجود ہے۔

قولہ وبدونہ الخ :۔

اور اگر مفرد کے معنی تو واحد ہوں لیکن مشخص نہ ہوں بلکہ کلی ہوں تو اگر وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق آئیں تو اس کو متواطی کہتے ہیں۔ جیسے شمس۔ انسان حیوان کا صدق اپنے اپنے افراد پر۔

متواطی اسم فاعل کا صیغہ ہے اور تواطو سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی توافق کے ہیں۔ اس کلی کے افراد بھی متوافق ہوتے ہیں۔ ان میں کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ اسلئے اس کا نام متواطی ہے۔

قولہ والا فمشکک الخ :۔

اور اگر مفرد کے معنی کلی ہوں اور کلی اپنے افراد پر برابر صادق نہ آئے تو اس کو مشکک کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا صدق واجب اور ممکن پر۔ والتفصیل سیاتی۔

مشکک اسم فاعل کا صیغہ ہے اور تشکیک سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں شک میں ڈالنا۔ دراصل اس کلی میں دو جہتیں ہیں۔ ایک وحدۃ المعنی۔ دوسرے اختلاف فی الصدق۔ تو اگر اول جہت کا لحاظ کیا جائے کہ اصل معنی میں سب افراد متحد ہیں تو خیال ہوتا ہے کہ یہ متواطی ہے۔ اور دوسری حیثیت دیکھی جائے کہ اس کلی کا صدق تمام افراد میں برابر نہیں ہے تو شبہ یہ ہوتا ہے کہ ان افراد کے معانی علیحدہ علیحدہ ہیں اور یہ کلی ان کے درمیان مشترک ہے تو گویا کلی اس نے دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیا۔ وہ بے چارہ کبھی اس کو متواطی سمجھتا ہے اور کبھی مشترک۔ اسلئے اس کلی کا نام مشکک ہوا۔ کلی مشکک کا اقسام اربعہ مذکورہ میں حصر استقرائی ہے۔ اس لئے کہ تفاوت کی اور بھی بعض صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ ایک کلی کسی کے لئے جزء ہو اور کسی کے لئے جزء کا جزء ہو۔ لیکن مناطقہ نے بعض اغراض کے اعتبار سے چار میں انحصار کیا ہے۔ جن کو ہم تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

(۱) تفاوت فی الاولیۃ :۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر باقتضاء ذات ہو اور بعض پر بالواسطہ ہو۔ جیسے کہ ضوء یہ شمس اور ارض دونوں کے لئے ثابت ہے لیکن شمس کے لئے خود اس کے ذاتی تقاضے کی بناء پر ہے اور ارض کے لئے بواسطہ شمس کے۔

(۲) تفاوت فی الاولویۃ :۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ثبوت بعض افراد کے لئے علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے۔ جیسے وجود۔ کہ یہ واجب اور ممکن دونوں پر صادق ہے۔ لیکن واجب پر صادق ہونا علت ہے

والشدة والزيادة ولا تشكيك في الماهيات ۔

ممکن پر صادق ہونے کیلئے ۔

(۳) تفاوت فی الشدۃ ؛ — اس کا تحقق کیفیات میں ہوتاہے اور اس کا مقابل ضعف ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر اس طرح ہو کہ وہم کی مدد کے ساتھ عقل اس فرد اشد سے امثال اضعف کا انتزاع کر سکے یعنی ایسا معلوم ہو کہ اس فرد پر یہ وصف اضعف سے کئی گنا زیادہ پایا جاتاہے گویا کہ اضعف جیسے بہت سے افراد اس سے بن سکتے ہیں ۔ جیسے سفید برف ، اور سفید کاغذ ۔ کہ سفید تو دونوں ہیں لیکن برف میں سفیدی شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے ۔ اور کاغذ میں ضعف کے ساتھ ۔ اور ایسا خیال ہوتاہے کہ برف میں اتنی شدت کے ساتھ سفیدی پائی جاتی ہے کہ کاغذ جیسی بہت سی سفیدیاں اس سے نکل سکتی ہیں ۔

(۴) تفاوت فی الزیادۃ ؛ — اس کا تحقق کمیات میں ہوتاہے اور اس کا مقابل نقصان ہے ۔ اس کا مطلب یہ کہ کلی کا صدق بعض افراد پر اس طرح ہو کہ وہم کی مدد سے عقل اس فرد ازید سے امثال انقص کا انتزاع کر سکے ۔ یعنی ایسا معلوم ہو کہ اس فرد پر یہ وصف انقص کے اعتبار سے کئی گنا پایا جاتاہے گویا انقص جیسے کئی افراد اس سے بن سکتے ہیں جیسے ایک اور دس کا عدد ۔ کہ عدد کے ساتھ دونوں متصف ہیں لیکن عدد کا صدق دس پر زیادتی کے ساتھ ہے اور ایک پر کمی کے ساتھ ۔

فائدہ ؛ — جو امثال اشد سے منتزع ہوتے ہیں وہ منتزع عنہ سے نہ تو وجود میں متباین ہوتے ہیں اور نہ وضع میں یعنی اشارہ حسیہ میں بخلاف ان امثال میں جو ازید سے منتزع ہوتے ہیں کہ وہ منتزع عنہ سے یا تو وجود اور وضع دونوں میں متباین ہوتے ہیں یا صرف وجود میں یا صرف وضع میں ۔ والتفصیل فی المطولات ۔

قولہ ولا تشکیک الخ ؛ — اس میں اختلاف ہو رہا کہ تشکیک کے اقسام اربعہ مذکورہ ماہیات اور عوارض میں پائے جاتے ہیں یا نہیں ۔ حکماء مشائین اس کا انکار کرتے ہیں اور حکماء اشراقین نے تسلیم کیا ہے ۔ مصنفؒ مشائین کی تائید کر رہے ہیں کہ ماہیات اور عوارض میں تشکیک کسی قسم کی نہیں ہو سکتی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشکیک بالاولیۃ یا بالاولویۃ ہو تو اس میں مجعولیۃ ذاتیہ لازم آتی ہے یعنی ذاتی کا صدق اپنی ذات پر کسی علت کا محتاج ہو جائے اور یہ محال ہے اور وجہ لزوم یہ ہے کہ تشکیک بالاولیۃ کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت کا صدق بعض افراد پر باقتضاء ذات ہے اور بعض پر کسی امر خارج کے واسطے ہے ۔ پس وہ امر خارج اس فرد پر ماہیت کے صادق آنے کے لئے علت ہوگا ۔ حالانکہ ماہیت کا صدق اپنے افراد پر کسی علت کا محتاج نہیں ہوتا ۔ یہی خرابی تشکیک بالاولویۃ کی صورت میں لازم آتی ہے ۔ اس لئے کہ تشکیک بالاولویۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت کا صدق بعض افراد پر علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے ۔ پس ان دونوں قسم کی تشکیک میں ماہیت کا بعض افراد پر صادق آنا علت کا محتاج ہوگا اور اسی کو مجعولیت ذاتیہ کہتے ہیں جو باطل ہے ۔ اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل ہوتاہے ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ماہیت میں یہ دونوں قسم کی تشکیک باطل ہے ۔ اسی طرح ماہیات میں تشکیک بالشدۃ والزیادۃ بھی نہیں ہو سکتی ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی ماہیت میں تشکیک بالشدۃ والزیادۃ ہو تو ہم دریافت کریں گے کہ اشد اور ازید میں کوئی زائد چیز ہے جس کی وجہ سے ان پر یہ ماہیت شدۃ یا زیادتی کے ساتھ صادق آتی ہے اور اضعف اور انقص میں وہ زائد چیز نہیں پائی جاتی اس لئے ان پر یہ ماہیت ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے اور اضعف اور انقص میں وہ زائد چیز نہیں ہے ۔ اگر وہ زائد چیز نہیں ہے تو پھر تشکیک بالشدۃ یا بالزیادہ کیسے ہو سکتی ہے ۔ اور اگر اشد اور ازید میں کوئی زائد چیز ہے تو پھر ہمارا سوال یہ ہے کہ وہ زائد چیز ان دونوں کی ماہیت کے اندر داخل ہے یا ان دونوں کی ماہیت سے خارج ۔ اگر خارج ہے تو پھر تشکیک ماہیت میں کہاں ہوئی ماہیت سے خارج میں ہوئی اور ہم نے اول کی نفی کی ہے ۔

ولا فی العوارض بل فی اتصاف الافراد بہا فلا تشکیک فی الجسم ولا فی السواد بل فی اسود ومعنی کون احد الفردین اشد من الاخر بحیث ینتزع عنہ

اور اگر وہ زائد چیز ماہیت کے اندر ہے یعنی اشد کی ماہیت میں وہ زائد چیز ہے۔ اور اضعف کی ماہیت میں نہیں۔ اسی طرح ازید کی ماہیت میں وہ زائد چیز ہے اور انقص کی ماہیت میں نہیں۔ تو پھر اشد اور اضعف یا ازید اور انقص ایک ماہیت کے افراد نہ ہوئے۔ بلکہ اشد کی ماہیت اور ہوئی اور اضعف کی دوسری۔ اسی طرح ازید اور انقص کی ماہیت غیر۔ غیر ہوئیں پس تشکیک ماہیتین میں ہوئی نہ کہ ماہیت واحدہ میں۔ اور اس کا ہم کو انکار نہیں۔

قولہ ولا فی العوارض الخ۔

یعنی جسطرح تشکیک ماہیت میں نہیں ہے اسی طرح عوارض یعنی مبادی میں تشکیک نہیں۔ اسلئے کہ عوارض میں تشکیک کی دو صورتیں ہیں یا تو افراد کے اعتبار سے ہوگی یا معروض کے اعتبار سے، اور یہ دونوں منتفی ہیں افراد کے اعتبار سے۔ اسواسطے تشکیک نہیں ہو سکتی کہ ان افراد کیلئے جو کلی ہوگی وہ ان کے لئے نوع ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر کلی اپنے افراد حصصی کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے اور نوع کلی ذاتی ہے۔ اور ذاتیات میں تشکیک کی نفی ابھی ثابت ہو چکی ہے اور معروض کے اعتبار سے اسواسطے تشکیک نہیں ہو سکتی کہ یہ قاعدہ مسلم ہے کہ کلی مشکک کا حمل اپنے معروض پر حمل بالمواطاۃ ہوتا ہے اور وہ یہاں صحیح نہیں مثلاً الرداء سواد کہنا صحیح نہیں بلکہ الرداء ذو سواد کہا جائے گا۔

قولہ بل فی اتصاف الافراد بہا الخ۔

بہا میں ھا کی ضمیر عوارض کی طرف راجع ہے اور بطور استخدام۔ یہاں عوارض سے مراد مشتقات ہیں۔ استخدام کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں۔ جب صراحۃ بیان کیا جائے تو ان میں سے ایک معنی مراد لئے جائیں۔ اور جب اس کی ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہاں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے کہ جب عوارض کو صراحۃ بیان کیا گیا اور کہا گیا لا فی العوارض تو اس سے مبادی مراد لئے گئے اور جب ضمیر راجع کی گئی تو اس سے مشتقات مراد لئے گئے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ نہ تو ماہیات میں تشکیک ہے اور نہ عوارض میں۔ بلکہ کلی کے افراد کا اتصاف جب مشتقات کے ساتھ ہوتا ہے اس وقت تشکیک ہوتی ہے۔

قولہ فلا تشکیک فی الجسم الخ۔

اس میں لف ونشر مرتب ہے اور لا تشکیک فی الجسم کا تعلق لا تشکک فی الماھیات کے ساتھ ہے۔ اور لا فی السواد کا تعلق لا فی العوارض کے ساتھ ہے۔ اور بل فی اسود کا تعلق بل فی اتصاف الافراد کے ساتھ۔

مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ماھیات اور عوارض میں تشکیک نہیں بلکہ مشتقات میں ہے تو اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ جسم میں تشکیک ہوگی کیونکہ وہ ماہیت ہے۔ اور سواد میں نہ ہوگی کیونکہ وہ عرض ہے البتہ اسود میں ہوگی اسلئے کہ وہ مشتق ہے۔

قولہ وکون معنی الفردین اشد الخ۔

بادی النظر میں ایک اعتراض واقع ہوتا تھا اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ عوارض میں تشکیک نہیں حالانکہ عام طور پر لوگ کہا کرتے ہیں کہ اس فرد میں سواد زیادہ ہے بہ نسبت اس فرد کے اسی طرح بیاض وغیرہ میں بھی اس قسم کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ تشکیک فی العوارض نہیں تو اور کیا ہے؟ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ دو فردوں میں سے ایک کا دوسرے سے اشد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقل فرد اشد سے وہم کی مدد سے اضعف کے امثال کا انتزاع کرتی ہے اور اس فرد اشد کی امثال اضعف کی طرف تحلیل کرتی ہے جس سے عوام کے فہم میں یہ بات آتی ہے کہ یہ

العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الاوهام العامة تذهب الى انه متالف منها فافهم وان كثر معناه فان وضع لكل ابتداء فمشترك

فرد اشد امثال اضعف سے مرکب ہے۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا، کیوں کہ امثال اضعف بعض انتزاعی امور ہیں۔ فرد اشد میں ان کا وجود نہیں ہوتا جس سے مرکب ہونے کا حکم لگایا جائے۔

جواب کا حاصل یہ ہوا کہ عوارض میں تشکیک بالاشد بہ حقیقۃ نہیں ہے۔ البتہ عوام جو دائرہ تقلید میں زندگی گذار رہے ہیں تحقیق سے ان کو کوئی مس نہیں۔ اور تحلیل اور ترکیب کے درمیان فرق کی تمیز نہیں کرتے۔ ان کا یہ مذہب ہے۔

اب ہم تحلیل اور ترکیب کا فرق بیان کرتے ہیں۔ تاکہ آپ لوگ عوام کے حلقہ سے نکل کر محققین کے دائرہ میں آجائیں۔

- تحلیل میں اجزاء کا وجود بالفعل نہیں ہوتا بلکہ وہ محلل سے منتزع ہوتے ہیں۔ اور ترکیب میں اجزاء بالفعل موجود ہوتے ہیں۔ جن سے مرکب کی ترکیب ہوتی ہے۔ عوام اس فرق کو نہیں سمجھتے ہیں اس لئے وہ اجزاء تحلیلیہ سے فرد اشد کو مرکب سمجھنے لگتے ہیں۔

قولہ بمعونۃ الوھم الخ:

مصنفؒ نے بمعونۃ الوہم اس واسطے کہا کہ عقل فرد اشد سے جن امثال اضعف کا انتزاع کرتا ہے یہ امور جزئیہ ہیں اور جزئیات کا مدرک وہم ہوتا ہے نہ کہ عقل۔ کیونکہ عقل مدرک کلیات ہے اس لئے وہم کے مدد کی ضرورت پیش آئی۔

قولہ فافھم الخ:

اس سے یا تو دقت مقام کی طرف اشارہ ہے یا اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنفؒ نے اعراض یعنی مبادی میں تشکیک کی نفی کی ہے اور مشتقات میں تشکیک کے قائل ہیں۔ حالاں کہ جب تک مبادی میں تفاوت نہ ہو اس وقت تک مشتقات میں تفاوت نہیں ہو سکتا۔ پس مشتقات میں تفاوت مستلزم ہوگا مبادی میں تفاوت کو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کو تسلیم ہے کہ مشتقات میں تفاوت مبادی میں تفاوت کو مستلزم ہے لیکن ہر تفاوت کا نام تشکیک نہیں۔ تشکیک کے لئے ضروری ہے کہ حمل بالمواطاۃ ہو۔ اور کلی مشکک کا حمل مشتقات میں بالمواطات ہے لہٰذا اس میں تشکیک ہے اور مبادی میں حمل بالمواطاۃ نہیں اس لئے اس میں بھی تشکیک نہیں۔

قولہ وان کثر الخ:

یہاں سے مفرد کی اس تقسیم کا بیان ہے جو کثرت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اس تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مفرد کے معنی کثیر ہوں اور ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔ اور اگر ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ نہیں وضع کیا گیا بلکہ وضع تو کیا گیا تھا ایک معنی کے لئے اور استعمال ہونے لگا دوسرے معنی میں تو اگر ثانی معنی میں اس قدر مشہور ہوگیا ہے کہ بغیر قرینہ کے معنی اول یعنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا تو اس کو منقول کہتے ہیں۔ اس کا بیان تفصیل کے ساتھ آرہا ہے۔ اور اگر ثانی معنی میں مشہور نہیں ہوا۔ اول معنی یعنی موضوع لہ میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ثانی معنی میں بھی مستعمل ہے تو جب اول معنی میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور ثانی میں جب استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔

قولہ لکل الخ:

یعنی مشترک اسکو کہتے ہیں جو ہر ہر معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس سے حقیقت اور مجاز نکل گئے کیونکہ مجاز موضوع لہ نہیں ہے لہٰذا موضوع لہ اعدہا اور وہ حقیقت ہے۔

قوله ابتداءً ؛ ———

یعنی مشترک کے لئے ضروری ہے کہ ہر ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ مستقلاً وضع کیا گیا ہو ۔ اس قید سے منقول خارج ہو گیا اسلئے کہ اسمیں اس قسم کی وضع نہیں پائی جاتی بلکہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے پھر اس سے نقل کر کے کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگتا ہے ۔

یہ تقسیم جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے کثرت معنی کے اعتبار سے ہے ۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کثرت معنی سے معنی موضوع لہٗ مراد ہے یا معنی مستعمل فیہ ۔ یعنی لفظ مفرد جس معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کثیر ہوں یا جن میں استعمال ہونے لگا ہے وہ کثیر ہوں ۔ اگر معنی موضوع لہٗ کی کثرت مراد ہے تو پھر حقیقت اور مجاز کو کثرت معنی کی قسم میں داخل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ معنی موضوع لہٗ ان میں کثیر نہیں ۔ کیوں کہ مجاز میں وضع نہیں ہے صرف حقیقت میں ہے ۔ پس موضوع لہٗ ایک معنی ہوئے نہ کہ کثیر ۔ اور اگر معنی مستعمل فیہ کی کثرت مراد ہو تو پھر اسماء اشارات اور مضمرات کو بھی کثرت معنی کی قسم میں داخل کر کے مشترک کہنا چاہیئے ۔ اس لئے کہ معنی مستعمل فیہ ان میں کثیر ہیں تو پھر ان کو وحدۃ معنی کی قسم میں داخل کر کے جزئی کیوں کہا ہے ۔ نیز اس صورت میں ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ کثرہ میں ضمیر معنی کی طرف راجع ہے جو مصنفؒ کی عبارت " ان اتحد معناہ " میں اس سے قبل مذکور ہوا ہے ۔ اور وہاں معنی سے مراد معنی موضوع لہٗ ہیں تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ کثرہ کی ضمیر کا مرجع بھی معنی موضوع لہٗ ہو نہ کہ مستعمل فیہ ۔ کیونکہ معنی مستعمل فیہ کا تو ماقبل میں ذکر تک نہیں ہے ۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں کثرت معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ کی کثرت ہے ۔ اور اسماء اشارہ وغیرہ میں اگرچہ معانی مستعمل فیہ کثیر ہیں لیکن ہر ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ان میں نہیں پائی جاتی ۔ اس لئے ان کو مشترک میں داخل نہیں کیا گیا ہے ۔ کثرہ کی ضمیر کے مرجع کے بارے میں جو اعتراض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے کہ جب معنی کو صراحۃً ذکر کیا گیا تو اس سے معنی موضوع لہٗ مراد لئے گئے ۔ اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہوئی تو معنی مستعمل فیہ مراد ہے خواہ وضع ہو یا نہ ہو ۔

قوله والحق انه واقع ؛ ———

مصنف نے اس مختصر عبارت میں مشترک کے بارے میں جو اختلافات ہیں ان کو بیان کر کے حق مذہب کو واضح کیا ہے ۔ مشترک کے بارے میں پانچ طرح سے اختلاف کیا گیا ہے ۔

(۱) مشترک ممکن ہے یا نہیں ۔ (۲) اگر ممکن ہے تو واقع ہے یا نہیں ۔

(۳) اگر واقع ہے تو ضدین کے درمیان واقع ہوتا ہے یا نہیں ۔ (۴) اگر ضدین کے درمیان واقع ہے تو اس میں عموم ہے یا نہیں ۔

(۵) اگر عموم ہے تو حقیقۃً ہے یا مجازاً ۔

مصنفؒ نے ان سب کا جواب ایک جملے میں دے دیا ہے کہ ممکن ہے اور واقع ہے حتی کہ ضدین کے درمیان بھی واقع ہے ۔ البتہ اس میں عموم حقیقۃً نہیں ۔ اب مخالفین کے استدلال اور جواب کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے ۔

جو لوگ کہتے ہیں مشترک ممکن نہیں ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کے ممکن ہونے کی صورت میں کم از کم دو چیزوں کی طرف آن واحد میں نفس کا متوجہ ہونا یا التفصیل لازم آتا ہے اور یہ محال ہے ۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ جب مشترک کا اطلاق کیا جائے تو اس کے کسی معنی کا لحاظ کیا جائے گا یا بعض معنی کا کیا جائے گا یا تمام معنی کا کیا جائے گا ۔ یہ تین احتمال ہوئے ۔

اگر کسی معنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس صورت میں مشترک کی وضع کا بطلان لازم آتا ہے ۔ اور اگر بعض معنی کا لحاظ کیا جائے بعض کا نہیں تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے ۔ تو جب یہ دونوں احتمال صحیح نہیں تو تیسرا احتمال متعین ہوگا کہ مشترک کے اطلاق کے وقت اس کے تمام معنی ملحوظ ہوں گے ۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے تمام معانی کا لحاظ کرتے وقت نفس کی توجہ اجمالی ہوگی یا تفصیلی ۔ اول باطل ہے اس لئے کہ جب اس کے معانی کی وضع میں تعدد اور تفصیل ہے یعنی ہر ایک معنی کے لئے وضع علیحدہ علیحدہ ہے تو لحاظ اور توجہ میں بھی تفصیل ہوگی ۔ اور آن واحد میں نفس کا معانی کثیرہ کی طرف بالتفصیل متوجہ ہوجانا باطل ہے اور یہ بطلان مشترک کے امکان کی بنیاد پر لازم آیا ۔ لہٰذا اس کا ممکن ہونا باطل ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ احتمالات ثلثہ میں سے دوسرے احتمال کو ہم اختیار کرتے ہیں کہ مشترک کے امکان کی صورت میں اس کے بعض معانی کا لحاظ ہوگا اور ترجیح بلا مرجح اس صورت میں لازم نہیں آتی ۔ اس واسطے کہ ذہن کو بعض معانی سے مناسبت ہوتی ہے اور بعض سے نہیں ہوتی ۔ پس جن سے مناسبت ہے ان کا لحاظ کرے گا اور جن سے مناسبت نہیں ان کو چھوڑ دے گا ۔

(۲) جو لوگ مشترک کے امکان کے قائل ہیں لیکن اس کے وقوع کا انکار کرتے ہیں ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک کے اندر ابہام ہوتا ہے ۔ اس لئے اس کے وقوع کی صورت میں اس کے ابہام کا کوئی مبین لایا جائے گا یا نہیں ۔ اگر نہ لایا جائے تو مقصود میں خلل واقع ہوگا ۔ کیونکہ بغیر بیان کے معلوم نہ ہوگا کہ کون سے معنی مراد ہیں ۔ اور اگر مبین لایا جائے تو پھر حصول مقصد میں خود وہی کافی ہے ۔ مشترک کو لاکر خواہ مخواہ تطویل سے کیا فائدہ ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں ۔ یعنی مشترک کے واقع ہونے کی صورت میں اس کا بیان نہ لایا جائے گا ۔ اس صورت میں تم نے کہا تھا کہ مقصود میں خلل واقع ہوگا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی مقصود ابہام ہی ہوتا ہے پس ابہام مخل للمقصود نہ ہوگا بلکہ مفید للمقصود ہوگا ۔ جیسا کہ توریہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ اس میں ایک لفظ لایا جاتا ہے جس کے دو معنی ہوتے ہیں ۔ ایک قریب اور دوسرے بعید ، اور مراد بعید معنی لئے جاتے ہیں اور اس کا استعمال فصحاء اور بلغاء کے کلام میں بکثرت ہوتا ہے ۔ کتب سیر میں حضرت ابوبکر صدیق ؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ ان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لئے جا رہے تھے کفار نے سوال کیا کہ تمہارے ساتھ یہ کون ہیں ۔ انھوں نے جواب دیا " رجل یھدینی الی السبیل " یہ ایک صاحب ہیں جو مجھ کو راستہ بتاتے ہیں ۔

اس جواب سے کفار یہ سمجھے کہ ابوبکر جہاں جا رہے ہیں اس جگہ کا راستہ ان کو نہ معلوم ہوگا اس لئے اس شخص کو ہمراہ لے لیا تاکہ راستہ بتائے ، حالاں کہ ابوبکرؓ نے یہ مطلب نہیں لیا تھا ۔ ان کا مقصد سبیل الحق اور صراط مستقیم تھا ۔ ظاہر ہے کہ اگر حضرت ابوبکر صدیقؓ یہاں ابہام سے کام نہ لیتے تو کفار جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن تھے آپؐ کو تکلیف پہونچاتے ۔ یہ جواب تھا شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں ۔ اور اگر شق اول کو اختیار کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ مشترک کے ابہام کو دور کرنے کے لئے اگر کوئی مبین لایا جائے گا تو تطویل بلا فائدہ لازم آئے گی ۔ اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ کبھی بیان بعد الابہام میں زیادہ بلاغت پیدا ہو جاتی ہے ۔ کما بین فی موضعہ ۔

(۳) جو لوگ مشترک کے امکان اور وقوع کے قائل ہیں لیکن ضدین کے درمیان وقوع کا انکار کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشترک کا ضدین کے درمیان وقوع مانا جائے تو اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم آئے گا جو کہ امر باطل ہے ۔ اس لئے کہ ضدین کے تضاد کا تقاضا تنافر کا ہوگا ، اور مشترک کے اشتراک کا تقاضا ہوگا اتحاد کا ۔ اور ظاہر ہے کہ تنافر اور اتحاد میں منافات ہے ۔

لکن لا عموم فیہ حقیقۃ

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں محل واحد کے اندر اجتماع ضدین لازم آتا ہے اس لئے کہ لفظ مشترک سے جب اسکی دونوں ضد کا ارادہ کیا جائے گا تو وہ دونوں ضد ذہن میں جمع ہو جائیں گی اور ذہن محل واحد ہے اور محل واحد میں اجتماع ضدین محال ہے۔

اعتراض اول کا جواب یہ ہے کہ تنافر اور اتحاد ایک جہت سے نہیں ہے تاکہ منافاۃ لازم آئے بلکہ تنافر معانی کے لحاظ سے ہے اور اتحاد لفظ کے اعتبار سے اور اس میں کوئی خرابی نہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ضدین فی محل واحد اس وقت محال ہے جب وہ محل امور خارجیہ میں سے ہو اور ذہن امور خارجیہ میں سے نہیں ہے۔ ضدین کے درمیان مشترک کے واقع ہونے کی مثال لفظ قرء ہے جو حیض اور طہر دونوں کے درمیان مشترک ہے حالاں کہ یہ دونوں ضد ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے قرء سے حیض مراد لیا ہے اور امام شافعیؒ نے طہر مراد لیا ہے۔

والتفصیل فی کتب الاصول

قولہ لکن لا عموم فیہ الخ، ــــــــ

اس میں چوتھے اور پانچویں اختلاف کو بیان کیا گیا ہے یا یوں سمجھیے کہ ابطال باطل کے بعد اب احقاق حق کا بیان ہے۔ مشترک میں عموم ہے یا نہیں، اگر ہے تو حقیقۃً ہے یا مجازاً، اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعیؒ، امام مالک، عبدالجبار معتزلی، قاضی ابوبکر باقلانی شافعی المذہب عموم کے قائل ہیں۔ دلیل میں اللہ پاک کا ارشاد ان اللہ وملٰئکتہ یصلون علی النبی یاایھا الذین اٰمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما کو پیش کرتے ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں لفظ صلوٰۃ لایا گیا ہے۔ اور اس میں نسبت کے اختلاف سے معانی میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ جب اللہ پاک کی طرف نسبت کریں تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں، اور جب فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار کے، اور جب عباد کی طرف ہو تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں۔ اور آیت میں یصلون ذکر کیا گیا ہے۔ جس کا فاعل اللہ تعالیٰ اور ملائکہ ہیں تو صلوٰۃ کے دونوں معانی مختلفہ ایک ہی وقت میں مراد ہوں گے اور یہ عموم نہیں تو پھر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ، ابوالحسن کرخی، امام رازی شافعی المذہب، ابوہاشم معتزلی کا یہ مذہب ہے کہ مشترک میں عموم نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کسی لفظ کو معنی کے لئے وضع کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہی معنی موضوع لہ مراد ہیں اس کا غیر مراد نہیں اور مشترک میں چونکہ معانی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی ہے تو جس وقت وہ جس معنی کے لئے وضع کیا جائے گا اس وقت وہی معنی مراد ہوں گے اسکے غیر مراد نہ ہوں گے۔ مثلاً لفظ عین جو بہت سے معانی میں مشترک ہے جس وقت شمس (سورج) کے لئے وضع کیا گیا اس وقت صرف سورج ہی مراد ہوگا، باقی دیگر معانی مراد نہ ہوں گے۔ اور جب گھٹنے کے لئے وضع کیا گیا تو اس وقت صرف یہی مراد ہوں گے اور دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے۔ اسی طرح اس کے دوسرے معانی کو سمجھ لیجیے۔ پس اگر مشترک میں عموم مانا جائے اور بیک وقت اس کے تمام معانی مراد لئے جائیں تو قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئے گا۔ وھذا باطل۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ الفاظ معانی کے قوالب ہیں اور ایک قالب کے لئے ایک وقت میں ایک ہی مقلوب ہونا چاہیے۔ یہ حضرات قائلین بالعموم کے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیت میں عموم حقیقۃً نہیں بلکہ عموم مجازی ہے۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کے ایسے معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا فرد بن سکے۔ پس آیت میں یصلون کے معنی یعتنون کے ہیں یعنی اللہ اور اس کے فرشتے اعتنار یعنی توجہ اور اہتمام کرتے ہیں۔ اور اعتنار ہر ایک کا اس کی شان کے مناسب ہوگا۔ اللہ پاک کے اعتنار کا مطلب رحمت بھیجنا ہے۔

والمرتجل قیل من المشترك وقیل من المنقول والا فان اشتهر فی الثانی فمنقول شرعی او عرفی خاص او عام

اور ملائکہ کے اعتنا کا مطلب استغفار کرنا ہے اور یاایھا الذین امنوا صلوا میں مؤمنین کے اعتنا کا مطلب دعا کرنا ہے۔ پھر جو لوگ مشترک میں عموم کے قائل ہیں۔ ان کے دو گروہ ہیں۔ امام غزالیؒ اور ان کے اتباع کہتے ہیں کہ عموم حقیقۃً ہے اور امام الحرمین اور علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ عموم مجازاً ہے۔ امام غزالیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشترک میں وضع ہر ہر معنی کے لئے ہے تو جس طرح ایک معنی مراد لینے کی صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا استعمال اس معنی میں حقیقت ہے۔ اسی طرح تمام معانی مراد لینے کی صورت میں استعمال حقیقی ہوگا۔ کیونکہ ہر صورت میں یہ بات صادق آتی ہے کہ استعمال موضوع لہ میں ہے اور اسی کو حقیقت کہتے ہیں۔ لہٰذا مشترک میں عموم حقیقۃً ہوگا جو لوگ مجازاً عموم کے قائل ہیں جیسے امام الحرمین وغیرہ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کی وضع ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ ہے تو جس طرح وضع ہر معنی کے لئے علیحدہ ہے۔ استعمال بھی ہر معنی میں علیحدہ ہونا چاہیئے یعنی ایک وقت میں صرف ایک معنی مراد ہوں تو اسکو حقیقت کہا جاتا ہے اور عموم کی صورت میں تمام معانی بیک وقت مراد لئے جاتے ہیں۔ اور یہ وضع مشترک کے خلاف ہے اور خلاف وضع میں مستعمل ہونے کو مجاز کہتے ہیں۔ لہٰذا مشترک میں عموم مجازاً ہوگا۔

قولہ والمرتجل الخ

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ مفرد کی تقسیم جو باعتبار تکثر معنی ہے وہ اپنے تمام اقسام کے لئے حاصر نہیں۔ اس لئے کہ مرتجل میں بھی معنی کثیر ہیں اور مصنفؒ نے اس کو یہاں نہیں ذکر کیا۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مرتجل علیحدہ کوئی قسم نہیں بلکہ مشترک یا منقول میں داخل ہے۔ مرتجل ارتجل الخطبۃ اذا اخترعھا من غیر رؤیۃ سے ماخوذ ہے۔ چونکہ مرتجل میں معنی ثانی کے لئے وضع بغیر مناسبت معنی اول کے ہوتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام کے مشابہ ہوگیا جس کو بغیر غور اور فکر کے کہا گیا ہو۔ اس مناسبت کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔ جیسے جعفر، اس کے معنی اصل میں چھوٹی نہر کے ہیں اس کے بعد بغیر اس معنی کے مناسبت کے ایک آدمی کا نام ہوگیا۔

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مرتجل کو مشترک میں داخل کیا جائے یا منقول میں۔ بعض لوگ اول کے قائل ہیں۔ اور بعض ثانی کے ــــــ جو لوگ مشترک میں داخل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مشترک میں معانی کثیرہ کے لئے وضع ہوتی ہے بغیر مناسبت کے، اسی طرح بغیر مناسبت کے اس میں بھی معانی کثیرہ کے لئے وضع ہے۔

جو لوگ منقول میں داخل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتجل میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل پائی جاتی ہے۔ اور مشترک میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کو منقول سے مناسبت ہوئی نہ کہ مشترک سے۔ اس لئے منقول میں داخل ہونا چاہیئے۔ لیکن یہ نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں۔ اس لئے کہ جن کے نزدیک مشترک میں یہ شرط ہے کہ اس کے معانی کے درمیان نقل کا تخلل نہ ہو۔ ان کے نزدیک مرتجل مشترک سے خارج ہے اور منقول میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں نقل کا تخلل ہے۔ اور جن کے نزدیک عدم تخلل نقل مشترک میں شرط نہیں ان کے نزدیک مرتجل مشترک میں داخل ہے۔

قولہ والا فان اشتھر الخ ــــــ

شروع تقسیم میں منقول کی تعریف ہو چکی ہے۔ اب اس کے اقسام بیان کئے جاتے ہیں۔ منقول کی تین قسمیں ہیں۔ اور یہ

قال سیبویہ الاعلام کلہا منقولات خلافا للجمہور والا فحقیقۃ ومجاز۔

اقسام ثلٰثہ ناقل کے اعتبار سے ہیں۔ اگر ناقل اہل شرع میں سے ہے تو اس کو منقول شرعی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ صلوٰۃ کہ یہ لفظ اصل میں دعا کے لئے وضع کیا گیا۔ اب شارع نے اس کو ارکان مخصوصہ کی طرف نقل کر لیا۔ اور اگر ناقل عرف خاص میں سے ہے تو اس کو منقول عرفی خاص یا منقول اصطلاحی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسم کہ یہ لفظ لغت میں بلندی کے معنی میں وضع کیا گیا تھا۔ بعد میں نحویوں نے اس کو کلمۃ دلت علی معنی مستقل غیر مقترن باحد الازمنۃ الثلثۃ کی طرف نقل کر لیا۔ اسی طرح فعل اور حرف کو سمجھ لیجئے۔ اور اگر ناقل عرف عام میں سے ہے تو اس کو منقول عرفی عام یا صرف منقول عرفی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ "دابۃ" کہ یہ لفظ لغت میں کل ما یدب علی الارض کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ بعد میں عرف عام میں ذوات القوائم الاربعۃ کے لئے نقل کر لیا گیا ہے جیسے گھوڑا۔ گدھا۔ خچر۔ بیل وغیرہ۔

قولہ قال سیبویہ الخ؛ ـــــ

اس میں اختلاف ہے کہ اعلام منقول کے افراد میں سے ہیں یا نہیں؟ سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام اعلام منقول ہیں۔ یعنی پہلے کسی معنی کے لئے وضع کئے گئے تھے بعد میں ان کو نقل کر کے علم کر لیا گیا ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تمام اعلام منقولات میں سے نہیں ہیں بلکہ بعض منقول ہیں۔ اور بعض مرتجل ہیں۔ جیسا کہ اعلام سے خود یہ بات ظاہر ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ سیبویہ کے نزدیک منقول میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل کرنے میں مناسبت شرط نہیں۔ اس لئے وہ مرتجل کو منقول کی قسم قرار دیتے ہیں کیونکہ مرتجل میں مناسبت نہیں ہوتی اور منقول میں مناسبت شرط نہیں۔ تو دونوں جمع ہو سکتے ہیں پس جب مرتجل بھی ان کے نزدیک منقول ہی کی قسم ہے تو تمام اعلام منقولات ہی ہوں گے۔ مرتجل کوئی مستقل قسم ہی نہیں تو پھر بعض اعلام کو مرتجل کیسے کہا جائے اور جمہور کے نزدیک منقول میں مناسبت شرط ہے اس لئے ان کے نزدیک مرتجل منقول کا قسیم اور مقابل ہوا۔ پس جن اعلام میں مناسبت پائی جائے گی وہ منقول کہلائیں گے اور جن میں مناسبت نہیں ہے وہ مرتجل ہونگے۔
بعض لوگ کہتے ہیں کہ سیبویہ کے قول کا یہ مطلب ہے کہ جو اعلام عرب عرباء سے صادر ہوں وہ منقول ہیں کیوں کہ یہ حضرات اعلام میں مناسبت کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اس صورت میں سیبویہ اور جمہور کے درمیان کچھ اختلاف نہ رہا۔ اس لئے کہ جمہور بھی یہی کہتے ہیں کہ تمام منقول نہیں اور سیبویہ کا بھی یہی مذہب ہوا کہ تمام اعلام منقول نہیں بلکہ جو عرب عرباء سے صادر ہوتے ہیں صرف وہی منقول ہیں۔ اور جو ایسے نہیں وہ منقول نہیں بلکہ مرتجل ہوں گے لیکن یہ قول درست نہیں معلوم ہوتا اسلئے کہ ابھی آپ کو سیبویہ کا مذہب معلوم ہوا ہے کہ ان کے نزدیک منقول میں مناسبت شرط نہیں لہٰذا مرتجل بھی منقول کی ایک قسم ہے تو پھر سیبویہ کو اس تفصیل میں جانے کی کیا ضرورت ہے کہ عرب عرباء سے صادر ہونے والے اعلام کو منقول میں داخل کریں اور ان کے علاوہ کو مرتجل میں۔ یہ توجب ہوتا کہ مرتجل اور منقول ان کے نزدیک دو علیحدہ قسمیں ہوتیں اور جب ایسا نہیں ہے تو پھر تمام اعلام بغیر کسی فرق کے سیبویہ کے نزدیک منقول ہوئے پس سیبویہ اور جمہور کو متحد کرنے کی کوشش لاطائل اور توجیہ بالا یرضی بہ القائل ہے۔ ھذا ما عندی فان کان حقا فمن الرحمن والا فمن الشیطان ـــ۔۔

قولہ والا فحقیقۃ الخ؛ ـــــ

یعنی اگر مفرد ہر ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ نہ وضع کیا گیا ہو اور نہ ثانی معنی میں مشہور ہوا ہو بلکہ معنی اول یعنی موضوع لہ میں

ولابد من علاقة ان كانت تشبيها فاستعارة والا فمجاز مرسل .

بھی مستعمل ہوتا ہے اور معنی ثانی یعنی غیر موضوع لہ میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو جب موضوع لہ میں مستعمل ہو تو اس وقت اسکو حقیقت کہتے ہیں اور غیر موضوع لہ میں جب استعمال کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں ۔

حقیقۃ فعیلۃ کے وزن پر ہے اور فاعل یعنی ثابت کے معنی میں ہے اگر حق الشئ اذا ثبت سے مشتق ہو ۔ اور اگر حَقَقْتُ الشئ اِذا اَثْبَتُّہٗ سے مشتق ہو تو مفعول یعنی مثبت کے معنی میں ہوگا ۔

پہلی صورت میں تا، تانیث ہے اس واسطے کہ فعیل کا وزن جب فاعل کے معنی میں ہو تو اس میں تذکیر اور تانیث سب برابر نہیں ہوتے اور ثانی صورت میں تا، وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کی وجہ سے آئی ہے اس لئے کہ فعیل کا وزن جب مفعول کے معنی میں ہو تو اس میں تذکیر و تانیث سب برابر ہیں اس وجہ سے تا، تانیث نہیں ہو سکتی ۔

بہر حال جب کلمہ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو تو اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اپنی جگہ پر ثابت ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اپنی جگہ پر ثابت رکھا گیا ہے ۔ پس حقیقت کو اپنے دونوں مشتق منہ سے مناسبت ہے اس وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہے ۔

مجاز اصل میں مَجْوَزٌ مَفْعَلٌ کے وزن پر اسم ظرف ہے معنی میں اسم فاعل مجاوز کے ہے ۔ اور جاز المکان یجوزہ اذا تعداہ سے مشتق ہے ۔ چونکہ یہ کلمہ اپنے موضوع لہ سے متجاوز ہو کر غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے اس لئے اس کو مجاز کہتے ہیں ۔

قولہ ولابد : ـــــ

یعنی مجازی معنی اور معنی حقیقی کے درمیان کوئی علاقہ ہونا چاہیئے جس سے معلوم ہو جائے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ معنی مجازی مراد ہیں ۔

علاقہ بالفتح اور بالکسر دونوں طرح پڑھا جاتا ہے لیکن اول اصح ہے ۔ علاقہ ایسے امر کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے ایک معنی دوسرے معنی کے ساتھ ہو جائے ـــــ علاقہ کی دو قسمیں ہیں ۔ یا تشبیہ کا ہوگا یا غیر تشبیہ کا ۔

اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کو استعارہ کہتے ہیں کیوں کہ اس میں موضوع لہ کے لئے لفظ کا استعارہ کیا جاتا ہے اور گویا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ غیر موضوع لہ موضوع لہ کے افراد میں سے ہے ۔ اور اگر غیر تشبیہ کا ہو تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں ۔ کیوں کہ اس کو مرسل اور مطلق رکھا جاتا ہے اور یہ دعویٰ نہیں کیا جاتا کہ غیر موضوع لہ موضوع لہ کے افراد میں سے ہے ۔

استعارہ کی چار قسمیں ہیں ۔ (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تخییلیہ ۔ (۳) استعارہ ترشیحیہ (۴) استعارہ تصریحیہ ۔

اگر ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے تو اسکو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں ـــــ اس کے بعد اگر مشبہ بہ کے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو اس کو استعارہ تخییلیہ کہتے ہیں اور اگر مشبہ بہ کے مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو اس کو استعارہ ترشیحیہ کہتے ہیں ۔

اور اگر ارکان تشبیہ میں سے مشبہ بہ کو ذکر کیا جائے لیکن مراد مشبہ ہو تو اس کو تصریحیہ کہتے ہیں ۔ والتفصیل فی موضعہ فی غیر هذا الفن ...

مجاز مرسل کی باعتبار استقرار چوبیس قسمیں ہیں ۔

(۱) سببیت کا علاقہ ہو جیسے غیث (بارش) کا اطلاق نبات (گھاس) پر ۔ یہاں بارش سبب ہے نبات کیلئے اور ثانی مسبب ہے ۔

وحصرہ فی اربعۃ وعشرین نوعاً۔

۲۔ مسببیت کا علاقہ ہو یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے خمر کا اطلاق عنب پر۔ اول مسبب اور ثانی سبب ہے۔
۳۔۴۔ کلیت اور جزئیت کا علاقہ ہو۔ جیسے اصابع کا اطلاق انامل پر۔ اول کل اور ثانی جزء ہے۔ اور جیسے رقبہ کا اطلاق ذات پر۔ اول جزء اور ثانی کل ہے۔
۵۔ ملزوم بول کر لازم مراد لینا۔ جیسے الحال ناطقۃ میں نطق کا استعارہ دلالت کیلئے کیا گیا اور ناطقہ سے دالۃ مراد لیا گیا ہے۔
۶۔ لازم بول کر ملزوم مراد لینا۔ جیسے شد ازار کا استعارہ اعتزال عن النساء کے لئے۔
۷۔ مطلق بول کر مقید مراد لینا۔ جیسے یوم بول کر یوم قیامت مراد لینا۔
۸۔ مقید بول کر مطلق مراد لینا۔ جیسے مشفر بول کر جو اونٹ کے ہونٹ کیلئے ہے مطلق ہونٹ مراد لینا۔
۹۔ خاص کا اطلاق عام پر ہو جیسے زید بول کر انسان مراد لینا۔
۱۰۔ عام کا اطلاق خاص پر ہو۔ جیسے مثال مذکور کا عکس۔
۱۱۔ مضاف کا حذف جیسے واسئل القریۃ میں۔ قریۃ سے قبل اہل محذوف ہے۔
۱۲۔ مضاف الیہ کا حذف۔ جیسے حینئذٍ۔ یومئذٍ۔
۱۳۔ مجاورہ کا علاقہ ہو جیسے میزاب بول کر ماء مراد لینا۔
۱۴۔ تسمیۃ الشیٔ باعتبار مایؤل الیہ ہو۔ جیسے طالب علم کو مولوی صاحب کہنا۔
۱۵۔ تسمیۃ الشیٔ باعتبار ماکان ہو۔ جیسے یتیم کا اطلاق بالغ شخص پر۔
۱۶۔ محل کا اطلاق حال پر۔ جیسے فلیدع نادیہ ای اھل نادیہ۔ یہاں نادی یعنی مجلس سے مراد اہل نادی ہیں۔
۱۷۔ حال کا اطلاق محل پر۔ جیسے ففی رحمۃ اللہ یعنی ففی الجنۃ جنت محل ہے رحمت کے لئے۔
۱۸۔ کسی شی کے آلہ کا اطلاق خود اس شیٔ پر۔ جیسے لسان بول کر ذکر مراد لینا۔
۱۹۔ احد البدلین کا اطلاق دوسرے پر جیسے دم بول کر دیت مراد لینا۔
۲۰۔ معرفہ کا اطلاق نکرہ پر۔ جیسے انی اخاف ان یاکلہ الذئب۔
۲۱۔ احد الضدین کا اطلاق دوسرے پر۔ جیسے بصیر بول کر اعمیٰ مراد لینا۔
۲۲۔ زیادتی جیسے کمثلہ شیٔ۔
۲۳۔ نکرہ اثبات میں واقع ہو کر عموم کا سبب ہو جیسے علمت نفسٌ ای کل نفس۔
۲۴۔ حذف۔ جیسے واسئل القریۃ ای اھل القریۃ۔
بعض مناطقہ نے بعض علاقہ کو بعض میں داخل کر کے بارہ علاقہ رکھے ہیں۔

۱۔ سببیۃ ۲۔ مسببیۃ ۳۔ مشابہت ۴۔ مضادۃ ۵۔ کلیۃ ۶۔ جزئیۃ ۷۔ استعداد ۸۔ مجاورۃ۔
۹۔ زیادۃ۔ ۱۰۔ نقصان۔ ۱۱۔ تعلق۔ ۱۲۔ مشاکلہ۔
بعض نے پانچ کہا ہے۔ مشاکلت، مشابہت، ماکان، مایؤل، مجاورہ۔ بعض مشاکلت کو ختم کر کے باقی چار کے قائل ہیں۔

ولا یشترط سماع الجزئیات نعم یجب سماع انواعها و علامة الحقیقة التبادر والعراء عن القرینة و علامة المجاز الاطلاق

قولہ ولا یشترط الخ :

اس میں اختلاف ہے کہ مجاز کے لئے صرف علاقہ کا پایا جانا کافی ہے یا ضروری ہے کہ جس جزئی کو جس معنی میں استعمال کیا گیا ہے اہل عرب نے بھی اس جزئی کو اس معنی میں استعمال کیا ہو۔ بعض لوگ قائل ہیں کہ اہل عرب سے سماع ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف علاقہ کافی ہوتا تو پھر ہر طویل شے پر نخلہ کا اطلاق صحیح ہونا چاہیئے۔ کیوں کہ علاقہ (مشارکۃ فی الطول) موجود ہے حالانکہ سب نے تسلیم کیا ہے کہ نخلہ کا اطلاق علاوہ طویل انسان کے کسی دوسری طویل شے پر جائز نہیں اسکی وجہ یہی تو ہے کہ اہل عرب سے یہ استعمال صحیح نہیں ہے۔

مصنف نے اپنے قول ولا یشترط سماع الجزئیات الخ سے ان لوگوں کا رد کیا ہے کہ مجاز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس جزئی کا استعمال جس معنی میں ہو تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ اہل عرب نے بھی اس جزئی کو اس معنی میں استعمال کیا ہے یا نہیں۔ اگر کیا ہو تو یہ استعمال درست ہے ورنہ غلط، البتہ یہ ضروری ہے کہ یہ جزئی جس قسم کے علاقہ کا فرد ہے اس علاقہ کا اہل عرب نے اعتبار کیا ہو۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ اہل عرب نے علاقہ سببیت کا اعتبار کیا ہے اور وہ لوگ سبب کو بول کر مسبب مراد لیتے ہیں۔ لہٰذا ہم نے غیث کا اطلاق نبات پر کر دیا خواہ عرب نے یہ خاص اطلاق کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ ان دونوں میں علاقہ سببیت موجود ہے اور غیث نبات کیلئے سبب ہے

مخالفین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ نخلہ کا اطلاق غیر انسان پر اس وجہ سے صحیح نہیں کہ اہل لغت نے اس اطلاق کو بعید عن الطبع ہونے کی وجہ سے ممنوع قرار دیا ہے۔ پس عدم اطلاق مانع لغوی کی وجہ سے ہے نہ کہ علاقہ کے کافی نہ ہونے کی وجہ سے اور مانع کی وجہ سے حقیقت سے بھی حکم کا تخلف ہو جاتا ہے پس مجاز میں اگر تخلف ہو جائے تو اعتراض کی کیا بات ہے۔

قولہ وعلامة الحقیقة الخ :

جب لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ہو سکتا ہے تو اس کے لئے علامت کی ضرورت پیش آئی جس کے ذریعہ معلوم ہو جائے کہ یہاں پر کون سے معنی مراد ہیں۔ مصنف اپنے اس قول سے دونوں کی علامات بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ معنی حقیقی کی علامت یہ ہے کہ لفظ کو بولتے ہی بغیر کسی قرینہ کے اس معنی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ یہ تقریر اس وقت ہے جب والعراء کے واو کو مع کے معنی میں لیا جائے یا واو عاطفہ ہو اور عطف تفسیری ہو۔ اور اگر واو عاطفہ ہو اور عطف تفسیر کے لئے نہ ہو تو حقیقت کی دو علامتیں ہوں گی۔

(۱) لفظ بولنے کے بعد جلدی سے کسی معنی کی طرف ذہن کا انتقال۔

(۲) بغیر کسی قرینہ کے اس معنی کا سمجھ میں آنا۔

مجاز کی بھی دو علامتیں بیان کی ہیں۔

(۱) لفظ کا اطلاق ایسے معنی پر کیا جائے کہ جس پر اس کا اطلاق محال ہو جیسے اسد کا اطلاق رجل شجاع پر۔

(۲) لفظ کا اطلاق اپنے معنی حقیقی کے بعض افراد پر کیا جائے جیسے دابۃ بول کر حمار مراد لیا جائے۔ دابۃ کے معنی حقیقی مایدب علی الارض ہیں اور حمار اس کا ایک فرد ہے۔

علی المستعیل واستعمال اللفظ فی بعض المسمی کالدابۃ علی الحمار والنقل والمجاز اولی من الاشتراک والمجاز اولی من النقل، والمجاز بالذات انما ھو فی الاسم واما الفعل وسائر المشتقات والاداۃ فانما یوجد فیھا بالتبعیۃ وتکثر اللفظ

قولہ والنقل الخ :

یعنی جب کسی لفظ میں منقول ۔ مجاز ۔ مشترک ۔ تینوں کا احتمال ہو تو اس صورت میں نقل اور مجاز مراد لینا بہتر ہے ۔ اس لئے کہ بہ نسبت اشتراک کے نقل اور مجاز کا وقوع کثیر ہے ۔ اور اگر کسی لفظ میں منقول اور مجاز کا احتمال ہو تو مجاز مراد لینا بہتر ہے کیوں کہ نقل کے اعتبار سے مجاز کا وقوع کثیر ہے ۔ والکثیر اولی من القلیل ۔

قولہ والمجاز بالذات الخ :

یعنی مجاز کا وقوع تو اسم ۔ فعل ۔ مشتقات ۔ ادات ۔ سب ہی میں ہوتا ہے لیکن اسم میں بالذات اور بغیر واسطہ کے ۔ اور فعل مشتقات وادات میں بالتبع اور بالواسطہ ہوتا ہے ۔ فعل اور مشتقات میں تو اس وجہ سے کہ یہ دونوں مرکب ہیں مادہ اور صورت سے ۔ اور قاعدہ ہے کہ مرکب میں مجاز اس وقت ہوتا ہے جب اس کے اجزاء میں مجاز ہو لہذا ان دونوں میں مجاز اس وقت ہو سکتا ہے جب مادہ اور صورت میں پہلے اس کو مانا جائے لیکن صورت میں مجاز کا وقوع بہت ہی کم ہے ۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا، صرف مادہ کا اعتبار کیا ۔ تو فعل اور مشتقات میں مجاز ان دونوں کے مبدا یعنی مشتق منہ کے واسطے سے واقع ہوگا ۔ مثلاً نطقت الحال اور الحال ناطقۃ میں نَطَقَتْ مجازاً دَلَّتْ کے معنی میں ہے ۔ ادات میں مجاز بالتبع اس واسطے ہے کہ ادات کے معنی مقصود نہیں بلکہ مقصود ان معانی کے متعلقات ہیں جن کے ذریعہ ان کو تعبیر کیا جاتا ہے ۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ من ابتداء کے لئے ہے الی انتہا کے لئے ہے ۔ فی ظرفیہ کیلئے ہے اور اور مجاز کا وقوع ان چیزوں میں ہوتا ہے جو مقصود ہیں ۔ اس لئے مجاز پہلے ان کے متعلقات میں ہوگا اور ان کے واسطے سے ادات میں ہوگا ۔ مثلاً لام جو کہ تعلیل کے لئے ہے جب اس کو بطور مجاز تعقیب کے معنی میں لیا جائے تو پہلے اس کے متعلق یعنی تعلیل کو تعقیب کے معنی میں کیا جائے گا ۔ اس کے بعد لام کے اندر یہ معنی آئیں گے ۔ حاصل یہ کہ فعل ۔ مشتقات ۔ ادات سب میں مجاز واقع تو ہوتا ہے مگر پہلی دو قسموں میں مبدء کے واسطے سے اور تیسری قسم میں متعلق کے واسطے سے ۔

فائدہ : ——— مصنف ؒ کے قول فی الاسم میں اسم سے مراد یہ ہے کہ صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو یا علم ہو ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ؒ نے امام غزالی کا مسلک اختیار کیا ہے ۔ تفصیل اس کی یہ ہے ۔

امام رازی اور امام غزالی کا اس میں اختلاف ہے کہ اعلام میں مجاز بالذات ہے یا نہیں ، امام رازی نفی کرتے ہیں ۔ اور امام غزالی ثبوت کے قائل ہیں ۔ مصنف ؒ نے مطلق فی الاسم کہہ کر امام غزالی کی تائید کی ہے کہ جس طرح اسم جنس میں مجاز بالذات واقع ہوتا ہے ۔ اسی طرح اسم علم کے اندر بھی واقع ہوتا ہے اور اپنے حاشیہ منہیہ کے اندر اس کی دلیل میں لکل فرعون موسی کو پیش کیا ہے ۔ اس مثال میں فرعون اور موسیٰ دونوں اسم علم ہیں ۔ اور دونوں سے مجازی معنی مراد ہیں ۔ فرعون سے مبطل اور موسی سے محق ۔

قولہ وتکثر اللفظ الخ :

جاننا چاہیئے کہ جب لفظ کی نسبت معنی کی طرف کی جائے تو اس کی چار قسمیں حاصل ہوں گی ۔

۱۔ لفظ واحد ہو اور اس کے معنی بھی واحد ہوں ۔
۲۔ لفظ واحد ہو اور معنی کثیر ہوں ۔
۳۔ لفظ اور معنی دونوں کثیر ہوں ۔
۴۔ لفظ کثیر اور معنی واحد ہوں ۔

متحد اتحاد المعنی مرادفة وذلك واقع لتكثر الوسائل والتوسع فی مجال البدائع ۔

پہلی دو قسموں کا بیان ہو چکا اور تیسری قسم جس کو مباینت کہتے ہیں مصنفؒ نے قلت نفع کی وجہ سے ترک کر دیا ہے ۔
یہاں سے چوتھی قسم کا بیان کر رہے ہیں ۔ یعنی اگر الفاظ کثیر ہوں اور معنی سب کے ایک ہی ہوں تو اس کو مرادفہ (مرادفة) کہتے ہیں اور وہ الفاظ مرادفہ کہلائیں گے ۔ جیسے لیث ۔ اسد ۔ قعود ۔ جلوس ۔ وجہ تسمیہ اس کی یہ ہے کہ یہ لفظ ماخوذ ہے ردیف سے ۔ اور ردیف ایسے شخص کو کہتے ہیں جو کسی کے پیچھے ایک ہی سواری پر سوار ہو تو یہاں بھی گویا کئی لفظ ایک معنی پر سوار ہیں ۔ اور معنی ان کے لئے بمنزلہ سواری کے ہیں ۔ ترادف کیلئے چند امور شرط ہیں ان کے بغیر ترادف نہیں ہو سکتا ۔

۱. ہر مرادف اس معنی واحد پر دلالت کرنے میں مستقل ہو ۔ اس سے تابع عرفی نکل جائے گا جیسے عطشان ، بطشان ۔ حسن بسن وغیرہ ۔ اس لئے کہ تابع عرفی مہمل ہوتا ہے ۔ اس کے لئے کوئی معنی نہیں ہوتے ۔

۲. مترادفین میں سے کسی ایک کی تقدیم دوسرے پر واجب نہ ہو ۔ اس سے تاکید معنوی نکل جائے گی جیسے ضرب زید نفسہ کیونکہ تاکید اور موکد معنی کے اعتبار سے اگرچہ متحد ہیں لیکن موکد کی تقدیم تاکید پر واجب ہے لہذا ان دونوں میں ترادف نہ ہوگا ۔

۳. دونوں کی وضع ایک ہی طرح کی ہو ۔ لہذا حد اور محدود میں ترادف نہ ہوگا کیونکہ حد میں تفصیل ہے اور محدود میں اجمال ہے دونوں کی وضع ایک طرح کی نہیں ہے ۔

فائدہ ______ اتحاد المعنی میں معنی سے مراد معنی مطابقی ہیں ۔ یعنی لفظوں کا اتحاد ، اگر معنی مطابقی میں ہو تو اس وقت ترادف ہوگا اور اگر معنی تضمنی یا التزامی میں اتحاد ہے تو اس کو ترادف نہ کہیں گے ۔ چنانچہ انسان اور فرس میں اتحاد معنی تضمنی یعنی حیوان میں ہے اور معنی مطابقی ہر ایک کے علیحدہ ہیں ۔ انسان کے معنی مطابقی حیوان ناطق اور فرس کے معنی مطابقی حیوان صاہل ہیں اسی طرح شمس اور نار کے معنی مطابقی علیحدہ علیحدہ ہیں ۔ اور معنی التزامی یعنی حرارۃ میں دونوں متحد ہیں مگر اس کی وجہ سے ان میں ترادف نہ مانا جائے گا ۔

قولہ وذالك واقع الخ ______

ترادف کے بارے میں جو مذہب حق ہے ۔ مصنفؒ اپنے اس قول سے اس کی تائید کرنا چاہتے ہیں ۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ ترادف ممکن ہے یا نہیں ۔ اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں ۔ اور یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ بعض لوگ قائل ہیں کہ واضع الفاظ باری تعالیٰ ہیں ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بندے واضع ہیں ۔ جو لوگ اول کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ترادف ممکن ہی نہیں ورنہ فعل باری کا فائدہ سے خالی ہونا لازم آئے گا ۔ اس واسطے کہ افہام اور تفہیم ایک معنی سے حاصل ہو جاتے ہیں تو دوسرے معنی بے کار ہیں اور باری تعالیٰ کے افعال کا فائدہ سے خالی ہونا محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے ۔ لہذا ترادف محال ہے ۔ جو لوگ بندوں کو واضع الفاظ مانتے ہیں وہ کہتے ہیں ممکن تو ہے کیونکہ اس صورت میں استحالہ لازم نہیں آتا البتہ واقع نہیں ورنہ وضع جو کہ فعل اختیاری ہے اس کا فائدہ سے خالی ہونا لازم آئیگا ۔
مصنفؒ نے ان دونوں کا رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ترادف واقع ہے اور اس کے وقوع میں بہت سے فوائد ہیں ۔
یہی بہت بڑا فائدہ ہے کہ وسائل کی کثرت ہو جائے گی جس سے افادہ اور استفادہ آسان ہو جائے گا ۔ کیونکہ الفاظ معنی کے لئے

ولا یجب فیہ قیام کل مقام آخر وان کانا من لغۃ فان صحۃ الضم من العوارض یقال صلے علیہ ولا دعا علیہ

وسائل ہیں۔ تو اگر کسی معنی کے لئے الفاظ کثیرہ ہوں تو یہ کثرت اس معنی کے حصول میں سہولت کا باعث ہوگی۔ مثلاً کبھی متکلم ایک لفظ بھول گیا تو دوسرے لفظ سے اس کو تعبیر کر دیگا اسی طرح مخاطب کو بعض مرتبہ ایک لفظ ناگوار ہوتا ہے اور اسی کے ہم معنی دوسرا لفظ ناگوار نہیں ہوتا۔ ترادف سے یہ فائدہ ہوگا کہ خوشگوار لفظ لائے گا اور ناگوار کو چھوڑ دیگا۔ اس قسم کے بہت سے فوائد ہیں جن کا تجربہ ہم رات دن کرتے رہتے ہیں۔ اسی طرح ترادف کے وجود سے اصناف بدلیعہ مثل قافیہ۔ سجع۔ تجنیس قلب وغیرہ میں وسعت پیدا ہوکر سہولت حاصل ہوگی۔ جیسے اگر کسی حرف روی دال ہو تو وہاں لفظ اسد کا لانا درست ہوگا اور لفظ غضنفر لانا درست نہ ہوگا۔ کبھی سجع میں اس کی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ جیسے ما ابعد مافات، وما اقرب ماھو آت میں اگر بجائے مافات کے ماضی کہہ دیا جائے تو سجع نہ حاصل ہوگا اور کلام حسن سے خالی ہو جائے گا۔ اسی طرح تجنیس اور قلب میں ترادف سے بڑی مدد ملتی ہے مثلاً اشتریت البر وانفقتہ فی البر میں اگر بجائے اشتریت البر کے اشتریت الحنطۃ کہہ دیا جائے تو تجنیس حاصل ہوگی۔ اور ربک فکبر میں بجائے فکبر کے فعظم کہہ دیا جائے تو قلب نہ حاصل ہوگا۔ غرضکہ ترادف کی نفی سے کلام بہت سے محاسن سے خالی ہو جائے گا۔

قولہ لا یجب الخ ؛

لا یجب بمعنی لا یصح ہے جاننا چاہئے کہ تعداد اور شمار کے وقت میں ایک مرادف دوسرے مرادف کی جگہ سب کے نزدیک واقع ہو سکتا ہے۔ اور جب عامل یا صلہ کے ساتھ وہ ترکیبی صورت اختیار کرلے تو اس میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ علامہ ابن حاجب نے کہا ہے کہ اس صورت میں بھی ایک مرادف کا قیام دوسرے مرادف کی جگہ درست ہے خواہ ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبان کے۔ بعض نے کہا کہ اگر وہ دونوں مرادف ایک ہی زبان کے ہوں تب تو صحیح ہے ورنہ نہیں مثلاً اللہ اکبر کی جگہ اللہ اعظم کہہ سکتے ہیں۔ کیوں کہ دونوں عربی زبان کے لفظ ہیں۔ اور اللہ اکبر کی جگہ خدا بزرگ تراست نہیں کہہ سکتے۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ بالکل درست نہیں خواہ ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبان کے۔

علامہ ابن حاجب کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرادف کا دوسرے مرادف کی جگہ قائم نہ ہونا کسی مانع کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور مانع یا تو معنوی ہوگا یا لفظی اور یہاں دونوں مفقود ہیں کیوں کہ دونوں مرادف کے معنی متحد ہیں۔ جب معنی دونوں کے ایک ہیں تو پھر قیام میں معنوی رکاوٹ کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح مانع لفظی بھی یہاں نہیں کیوں کہ ہر لفظ مرادف کی ترکیب عامل کے ساتھ مقصود کے لئے مفید ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ایک لفظ کو لایا جائے تو مقصد حاصل ہو اور اس کے مرادف کو لایا جائے تو نہ حاصل ہو۔ لہذا لفظی مانع بھی نہیں ہے۔

مصنفؒ نے امام رازیؒ کا مذہب اختیار کیا ہے اور اس پر فان صحۃ الضم من العوارض سے دلیل اس طرح قائم کر رہے ہیں جس سے علامہ ابن حاجب کے استدلال کا جواب بھی ہو جائے گا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ علامہ نے مانع کو دو قسموں کے اندر منحصر کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مانع کی ایک تیسری قسم مانع عرفی ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک مرادف کا اپنے عامل وغیرہ کیساتھ آنا عرفاً اس کے عوارض میں سے ہو اور بعض عوارض اپنے معروض کے ساتھ مخصوص ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے یہ بھی اس مرادف کے ساتھ خاص ہو، دوسرے کے ساتھ نہ ہو سکتا ہو کیونکہ اتحاد فی المعنی اتحاد فی العوارض کو مستلزم نہیں۔ لہذا مانع معنوی اور لفظی کے انتفاء

حل بین المفرد والمرکب ترادف۔ اختلف فیہ والمرکب ان صح السکوت علیہ فتام خبر وقضیۃ ان قصد بہ الحکایۃ عن الواقع ومن ثم یوصف بالصدق والکذب بالضرورۃ فقول القائل کلامی ھذا کاذب لیس بخبر لان الحکایۃ عن نفسہ غیر معقول

کے باوجود مانع عرفی کی وجہ سے ایک مرادف کا قیام دوسرے مرادف کی جگہ صحیح نہیں چنانچہ دعا رخیر کے وقت صلی علیہ کہہ سکتے ہیں اور دعا علیہ نہیں کہہ سکتے حالاں کہ صلی اور دعا مرادف ہیں۔

فائدہ :۔ آیات قرآنیہ میں ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ قائم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے کیوں کہ بندہ کو بغیر پاک کے کلام میں کسی قسم کی تبدیلی کا حق نہیں اور احادیث میں اکثر حضرات جواز کے قائل ہیں۔ ابن سیرین اور ان کے متبعین ناجائز کہتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ بوقت ضرورت جائز ہے ورنہ ناجائز ہے

قولہ ھل بین المفرد الخ :۔

اس میں اختلاف ہے کہ مفرد اور مرکب میں ترادف ہے یا نہیں۔ بعض قائل ہیں بعض نے نفی کی ہے۔ درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ ترادف میں اتحاد معنی کے ساتھ اتحاد وضعی بھی ہو انھوں نے مفرد اور مرکب میں ترادف کی نفی کی ہے۔ کیوں کہ مفرد میں وضع شخصی ہوتی ہے اور مرکب میں وضع نوعی ہے۔ پس اتحاد وضعی کی نفی کی وجہ سے ترادف کی نفی ہوگی اور جن لوگوں نے اتحاد وضعی کی شرط ترادف کے لئے نہیں کی ان کے یہاں مفرد اور مرکب میں ترادف ہے۔

قولہ المرکب الخ :۔

اس سے پہلے مفرد کا بیان تھا اس سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کا بیان شروع کر رہے ہیں۔ تعریف اس سے قبل ہو چکی ہے۔ اور مفرد کی تعریف پر مرکب کی تعریف کو کیوں مقدم کیا گیا اس کی وجہ بھی بیان ہو چکی ہے۔ اب اس کی تقسیم شروع کرتے ہیں۔ مرکب کی تقسیم کو مفرد کی تقسیم سے اس واسطے مؤخر کیا کہ تقسیم باعتبار ذات کے ہوتی ہے اور مفرد کی ذات مرکب پر مقدم ہے۔

مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ اگر مرکب کے بولنے کے بعد مخاطب کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو جائے اور اس کو انتظار باقی نہ رہے تو اس کو تام کہتے ہیں ورنہ ناقص۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ اگر نفس الامر اور محکی عنہ کی حکایت مقصود ہو تو اس کو خبر اور قضیہ کہتے ہیں ورنہ انشاء۔ مرکب ناقص اور انشاء کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

مصنف نے خبر اور قضیہ کی مشہور تعریف ما یحتمل الصدق والکذب سے اس وجہ سے عدول کیا کہ مشہور تعریف پر دور لازم آتا ہے۔ اس واسطے کہ صدق اور کذب کی تعریف ہے خبر کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا۔ پس صدق اور کذب کا پہچاننا موقوف ہوگا خبر پر۔ تو اگر خبر کی تعریف ما یحتمل الصدق والکذب سے کی جائے تو خبر کا پہچاننا موقوف ہو جائے گا صدق اور کذب پر۔ اب صورت یہ ہوئی کہ خبر کی معرفت موقوف ہے صدق اور کذب پر۔ اور صدق اور کذب موقوف ہیں خبر پر۔ نتیجہ نکلا کہ خبر کی معرفت موقوف ہے خبر پر۔ اور یہ توقف الشئ علی نفسہ ہے جس کو دور کہتے ہیں۔

قولہ ومن ثم یوصف الخ :۔

یعنی خبر نام ہے حکایت عن الواقع کا۔ اس وجہ سے خبر کو صدق اور کذب کے ساتھ متصف کر کے صادق اور کاذب کہا جا سکتا ہے اس لئے کہ صدق اور کذب کا مدار حکایت پر ہے۔ اگر حکایت واقع کے مطابق ہے تو اسکو صدق کہینگے اور مطابق نہیں تو کذب ہے۔

قولہ فقول القائل الخ :۔ اس عبارت سے ایک اعتراض محذوف کا جواب مقصود ہے۔

والحق انه بجميع اجزائه ماخوذ فی جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة مجملاً فھی المحکی عنھا۔ ومن حیث تعلق الایقاع بھا ملحوظة تفصیلاً فھی الحکایة۔

اس عبارت سے ایک اعتراض محذوف کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہ کلام خبر ہے۔ اور خبر کے لئے حکایت اور محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے اور کلامی ھذا کاذب میں ھذا کا اشارہ خود اسی کلام کی طرف ہے کوئی دوسرا کلام نہیں جو محکی عنہ بن سکے۔ لہذا خبر کا بغیر محکی عنہ ہونا لازم آتا ہے اور اگر اسی کلام کو محکی عنہ قرار دیا جاتا ہے تو حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے حالانکہ یہ دونوں متغایر ہیں۔ ایک اعتراض اور وارد ہوتا ہے جس کا تعلق ومن ثم یوصف بالصدق والکذب سے ہے۔ اس کی تقریر اس طرح ہوگی کہ خبر کا اتصاف صدق اور کذب کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی خبر اگر واقع کے مطابق ہے تو صادق ہے ورنہ کاذب۔ اب ہمارا سوال یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب کو صادق کہتے ہو یا کاذب۔ کاذب ہونے کی صورت میں اس کا صادق ہونا اور صادق ہونے کی صورت میں اس کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ وھل ھذا الاجتماع المتنافیین۔
تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی کلام کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ہے۔ اور کاذب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے نہیں ہے پس کلامی ھذا کاذب کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ کاذب کا ثبوت کلامی کے لئے ہوا اور جب کاذب ثابت ہوگا تو اس کا مبدء یعنی کذب بھی ثابت ہوگا۔ کیوں کہ مشتق کا ثبوت جس کے لئے ہوتا ہے تو اس کے مبدء کا بھی اس کے لئے ثبوت ہوتا ہے۔ پس اس کلام کا صدق اس کے کذب کو مستلزم ہوا اور اگر اس کلام کو کاذب کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کاذب کا ثبوت کلامی کے لئے نہیں ہے اور جب کاذب کا ثبوت نہ ہوا تو صادق کا ہوگا ورنہ ارتفاع النقیضین لازم آئے گا اور صادق کے ثبوت کے وقت اس کا مبدء یعنی صدق بھی ثابت ہوگا پس اس کلام کا کذب اس کے صدق کو مستلزم ہوا۔ علامہ دوانی نے ان تمام جھگڑوں سے بچنے کے لئے کہدیا کہ کلامی ھذا کاذب خبر ہی نہیں ہے بلکہ انشار بصورت خبر ہے کیونکہ یہاں کوئی دوسرا کلام نہیں جو محکی عنہ بن سکے۔ اس لئے لامحالہ اس کو محکی عنہ قرار دیا جائے گا۔ پس خبر ماننے کی صورت میں حکایت عن نفسہ لازم آئے گی جو کہ غیر معقول ہے۔ اور جب خبر نہیں تو پھر کسی قسم کا اعتراض نہیں وارد ہو سکتا اس لئے کہ دونوں اعتراضوں کی بنا، خبر کی تقدیر پر ہے کیونکہ حکایت اور محکی عنہ کی ضرورت اور صدق اور کذب کے ساتھ اتصاف خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشار میں۔ البتہ محقق دوانی پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ اس کلام کو آپ نے انشار میں داخل کیا ہے حالانکہ انشار کے اقسام میں سے کوئی قسم اس پر صادق نہیں آتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشار کے مشہور اقسام وہ ہیں جو صورۃً اور معنیً دونوں طرح انشار ہیں اور ایک قسم انشار کی یہ بھی ہوتی ہے کہ صرف معنیٰ کے اعتبار سے انشار ہو اور یہ اسی قسم میں داخل ہے۔

قولہ والحق الخ: ——————
مصنف کو محقق دوانی کا جواب پسند نہیں اس لئے دوسرا جواب دے رہے ہیں۔ پسند نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کلام کے اندر موضوع۔ محمول۔ نسبت تامہ موجود ہے۔ تو خبر نہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں۔ مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نسبت یعنی کلامی ھذا کاذب کے دو درجے ہیں۔ ایک درجہ اجمال کا —————— دوسرا تفصیل کا۔
درجہ اجمال میں موضوع۔ محمول اور ان کے درمیان نسبت۔ تینوں کا لحاظ ایک دم سے کرکے اس کو قضیہ مجملہ بنالیا جائے۔ اور درجہ تفصیل میں تینوں کا لحاظ علیحدہ علیحدہ کیا جائے گا۔ اور یہ نسبت مذکورہ درجہ اجمال میں محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں حکایت

فانحل الاشکال بجمیع تقادیرہ -

پس اجمال اور تفصیل کے فرق کی وجہ سے حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم نہ آئے گا۔ جس سے بچنے کے لئے علامہ دوانی نے خبر ہونے سے انکار کر دیا ہے۔ اس اجمال اور تفصیل کے فرق کی وجہ سے دوسرے اعتراض کا بھی جواب ہوگیا کہ صدق اور کذب کا اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ کذب درجہ اجمال کے اعتبار سے اور صدق درجہ تفصیل کے لحاظ سے ہے۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب کا مجموعہ بلحاظ وحدانی جو محکی عنہ اور اجمال کے درجے میں ہے اس میں چونکہ کذب کا بھی لحاظ کیا گیا ہے اس لئے اس درجہ میں اس کو کاذب کہا جائے گا۔ اور بلحاظ تفصیلی اس کلام کو جب حکایۃ کا درجہ دیا جائے گا تو چونکہ اس درجہ میں محمول موضوع کیلئے ثابت ہوگا۔ اور محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ہونا صدق کی علامت ہے۔ اس لئے اس کو صادق کہا جائے گا۔ پس کذب ہوا محکی عنہ میں جو درجہ اجمال میں ہے۔ اور صدق ہوا حکایت میں جو درجہ تفصیل میں ہے۔ فلا یلزم اجتماع المتنافیین۔

جاننا چاہیئے کہ مصنفؒ نے جواب دینے کی تو کوشش کی ہے لیکن درحقیقت دونوں اعتراضوں کا جواب صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قضیہ مجملہ جس کو محکی عنہا بنایا ہے بہرحال وہ قضیہ ہے اور ہر قضیہ کے لئے محکی عنہا کا وجود ضروری ہے۔ تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ اس قضیہ مجملہ کا محکی عنہا قضیہ مفصلہ ہے یا کوئی دوسرا قضیہ مجملہ۔ قضیہ مفصلہ تو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ اس کو آپ نے درجہ حکایت میں رکھا ہے اور حکایت محکی عنہا سے موخر ہوتی ہے پس اگر اس کو محکی عنہا بنایا جاتا ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ کی خرابی لازم آتی ہے جو محال ہے اور اگر قضیہ مجملہ کے لئے دوسرا قضیہ مجملہ محکی عنہا بنایا جاتا ہے تو تسلسل لازم آتا ہے اسلئے کہ اس قضیہ مجملہ کے لئے محکی عنہا چاہیئے۔ اور آپ نے قضیہ مجملہ کیلئے محکی عنہا دوسرا قضیہ مجملہ قرار دیا ہے اس لئے ایک قضیہ مجملہ اور نکالا جائے گا پھر اس قضیہ مجملہ میں اسی طرح گفتگو ہوگی۔ وھکذا فیلزم التسلسل وھو ایضا باطل۔ پس قضیہ مجملہ کے لئے نہ تو قضیہ مفصلہ محکی عنہا بنا اور نہ کوئی دوسرا قضیہ مجملہ بن سکا تو لامحالہ اسی قضیہ مجملہ کو اپنی ذات کے لئے محکی عنہا قرار دیا جائے گا۔ جس سے حکایت اور محکی عنہا کا اتحاد لازم آئے گا۔ جو محقق دوانی نے فرمایا تھا۔

اسی طرح دوسرے اعتراض کا جواب مصنفؒ نے جو دیا ہے کہ صدق اور کذب کا اجتماع لازم نہیں آتا وہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کلامی ھذا کاذب میں بلحاظ وحدانی جس کو قضیہ مجملہ بنایا گیا ہے وہ موضوع ہوگا کیونکہ وہ مقدم ہے۔ اور قضیہ مفصلہ جو درجہ حکایت میں ہے چونکہ وہ مؤخر ہے اس لئے محمول ہوگا۔ اب ہم دریافت کرتے ہیں کہ قضیہ مجملہ جس کو موضوع قرار دیا گیا ہے اس کو صادق کہتے ہو یا کاذب؟ برتقدیر صدق کذب۔ اور برتقدیر کذب صدق لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ صدق کا مطلب یہ ہے کہ محمول اس کے لئے ثابت ہوا اور محمول یہاں پر لفظ کاذب ہے اور کاذب جس کے لئے ثابت ہوگا وہ کاذب ہوگا نہ کہ صادق۔ اور اگر قضیہ مجملہ کو کاذب کہتے ہو تو کذب کا مطلب یہ ہوگا کہ محمول کا موضوع سے سلب کیا جائے اور محمول کاذب ہے تو جب کاذب کا سلب ہوگا تو صادق کا ثبوت ہوگا ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ حاصل یہ نکلا کہ کلامی ھذا کاذب کو خبر ماننے کی صورت میں اجتماع بین الحکایۃ والمحکی عنہا اور اجتماع بین الصدق والکذب لازم آتا ہے۔ لہذا محقق دوانی کا قول صحیح ہے۔ کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ انشاء بصورت خبر ہے۔

قولہ فانحل الاشکال :

یعنی اشکال مذکور کی جتنی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ سب کا جواب اسی اجمال اور تفصیل کے فرق سے ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا۔

ونظیر ذلك قولنا كل حمد لله فانه حمد من جملة كل حمد فالحكاية محكي عنها فتأمل فانه جذر اصم والا فانشاء منه امر ونهي وتمني وترجي واستفهام ۔

كلامي في هذا اليوم كاذب اس کے بعد اس کے علاوہ کوئی کلام نہ کیا ہو تو اس کلام کو اگر صادق مانا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ کاذب جو کہ محمول ہے موضوع کے لئے ثابت ہوا اور جس کے لئے کاذب کو ثابت کیا جائیگا وہ کاذب ہوگا تو اس کا صدق اسکے کذب کو مستلزم ہوا اور اگر کلام مذکور کو کاذب مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کاذب جو کہ محمول ہے اس کا موضوع سے سلب کیا جائے اور جس سے کاذب کا سلب کیا جائے گا وہ صادق ہوگا۔ پس کذب صدق کو مستلزم ہوا۔ اسی طرح کسی نے پنجشنبہ کو مثلاً کہا کلامی یوم الجمعة صادق اور جمعہ کے دن کہا کلامی یوم الخمیس کاذب۔ اس کے علاوہ اور کوئی کلام نہیں کیا۔ اب اگر جمعہ کے دن والے کلام کو صادق مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ پنجشنبہ کے دن والا کلام کاذب ہے۔ اور جب وہ کاذب ہوگیا تو جمعہ کے دن والا کلام بھی کاذب ہو جائے گا حالانکہ اس کو صادق مانا ہے۔ اور جمعہ کے دن والے کلام کو کاذب مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ پنجشنبہ والا کلام صادق ہوا اور اس کو صادق ماننے سے جمعہ کے دن والے کلام کو بھی صادق ماننا پڑے گا حالانکہ اس کو کاذب مانا ہے۔ غرضکہ اس قسم کے تمام اشکالات کا جواب اجمال اور تفصیل کا درجہ قائم کرنے سے آسان ہوگیا کہ صدق اور کذب کا اجتماع ایک حیثیت سے نہیں ہے بلکہ کذب باعتبار اجمال ہے اور صدق باعتبار تفصیل ہے ۔

قوله ونظير ذلك :-

علامہ دوانی نے کلامی هذا کاذب پر وارد ہونے والے اعتراض کے جواب میں کہا تھا کہ یہ خبر نہیں کیونکہ خبر ماننے کی صورت میں محکی عنہا کا اتحاد حکایت کے ساتھ لازم آتا ہے۔ مصنف اس کلام سے علامہ پر الزام قائم کرنا چاہتے ہیں ۔ کل حمد للہ کو آپ نے خبر کہا ہے حالاں کہ وہی اعتراض جو کلامی هذا کاذب پر وارد ہوتا تھا اس میں بھی وارد ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حمد کے معنی ہیں محمود کے تمام صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا اور کل حمد للہ میں چونکہ صفات کمالیہ کا اظہار ہے لہذا یہ بھی حمد کے افراد میں سے ایک فرد ہوا پس محکی عنہ بھی حمد ہے اور حکایت بھی حمد ہے۔ اس سے اتحاد بابین الحكاية والمحكي عنها لازم آیا۔ اس کا جواب وہی ہوگا جو کلامی هذا کاذب کا تھا کہ حکایت درجہ تفصیل میں ہے اور محکی عنہا درجہ اجمال میں ہے۔ علامہ دوانی پر رد کا حاصل یہ ہوا کہ کل حمد للہ کو آپ بھی خبر مانتے ہیں اور اس پر جو اتحاد بین الحكاية والمحكي عنہا کا اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اجمال اور تفصیل کا فرق قائم کرکے دونوں میں تغایر ثابت کیا جائے۔ یہی ہم کلامی هذا کاذب میں کہتے ہیں تو پھر آپ کا کل حمد للہ کا خبر ماننا اور کلامی هذا کاذب کو خبریت سے نکالدینا صحیح نہیں ۔

قوله فانه جذر اصم :-

جذر کے معنی اصل کے ہیں۔ یہاں اشکال مراد ہے کیونکہ اشکال اصل ہوتا ہے اور جواب اس کی فرع ہے چونکہ اس اشکال کا جواب بہت مشکل تھا اس لئے اس کو اصم کہا۔

قوله والا فانشاء :-

یہاں سے مرکب تام کی دوسری قسم کا بیان ہے کہ اگر حکایت عن الواقع کا قصد نہ ہو تو اس کو انشاء کہتے ہیں۔ اسکے بعد

وغیر ذلک وان لم یصح فناقص منہ تقییدی وامتزاجی وغیرہ
فصل : المفہوم ان جوز العقل تکثرہ من حیث تصورہ فکلی

انشار کے اقسام بیان کئے ہیں۔ انشار اور اس کے اقسام کا بیان ابتدائی کتب میں بھی آچکا ہے اس لئے ہم اس بحث کو طویل نہیں کرنا چاہتے۔ اتنی بات ضرور یاد رکھئے کہ مرکب تام کا حصر خبر اور انشار کے اندر عقلی ہے اور انشار کا اپنے اقسام میں حصر استقرائی ہے۔ اسی طرح مرکب کا حصر تام اور ناقص میں عقلی ہے اور ناقص کی تقسیم تقییدی اور غیر تقییدی کیطرف استقرائی ہے۔

قولہ وغیر ذلک :۔
جیسے دعا۔ التماس۔ نداء وغیرہ ہر ایک کی مثال آپ اس سے قبل ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

قولہ وان لم یصح :۔
مرکب کی دوسری قسم کا بیان ہے کہ اگر متکلم کا سکوت مرکب کے تکلم کے بعد صحیح نہ ہو بلکہ مخاطب کو انتظار باقی رہے تو وہ مرکب ناقص ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔
مرکب ناقص کی چند قسمیں ہیں۔
۱۔ تقییدی : جس میں جزء ثانی اول کے لئے قید ہو خواہ مرکب توصیفی ہو۔ جیسے الحیوان الناطق۔ یا مرکب اضافی ہو۔ جیسے غلام زید۔
۲۔ مرکب امتزاجی۔ جس میں دو کلموں کو ملا کر ایک کلمہ کر لیا جائے۔ جیسے سیبویہ۔ بعلبک وغیرہ۔
۳۔ مرکب غیر امتزاجی۔ جو فعل اور حرف سے مرکب ہو۔ جیسے قد ضرب ___ یا اسم اور حرف سے مرکب ہو۔ جیسے الرجل فی الدار وغیرہ۔

فصل المفہوم الخ :۔
جاننا چاہئے کہ مفہوم یعنی ما حصل فی الذھن کی دو قسمیں ہیں۔ کلی اور جزئی ___ اگر عقل اس مفہوم کے تکثر کو امر خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے جائز رکھے تو اس کو کلی کہتے ہیں ورنہ جزئی ___
تکثر سے مراد وہ تکثر ہے جو باعتبار افراد ہو وہ تکثر مراد نہیں جو باعتبار اجزار ہو۔ اس لئے کہ اس قسم کا تکثر جزئی کے اندر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً زید جزئی ہے اور آنکھ۔ ہاتھ۔ پیر۔ ناک وغیرہ بہت سے اجزار اس میں ہیں ___ کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ہر کلی اپنے ماتحت جزئی کا جزء ہے اور جزئی اس کے لئے کل ہے۔ مثلاً حیوان کلی ہے اور انسان اس کی جزئی ہے۔ اور حیوان انسان کیلئے جزء ہے۔ اسی طرح انسان کلی ہے اور زید۔ عمر۔ بکر وغیرہ اس کی جزئی ہیں۔ اور انسان ان کے لئے جزء ہے۔ پس جب کلی جزء ہے جزئی کا۔ اور جزئی کل ہے کلی کیلئے تو کلی میں نسبت الی الکل پائی گئی اس لئے اس نام کے ساتھ ان دونوں کو موسوم کیا گیا۔
کلی کی تعریف میں من حیث تصورہ کی قید لگا کر کلیات فرضیہ کو داخل کیا ہے جن کا خارج میں وجود نہیں۔ صرف تصور کے اعتبار سے ان میں کثرت ہے۔ جیسے لاشئی۔ لا ممکن۔ لاموجود وغیرہ۔ اسی طرح اس قید کی وجہ سے وہ کلیات بھی کلی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی جن میں تصور کے اعتبار سے تو شرکت کا امکان ہے لیکن خارج کے اعتبار سے شرکت

فکلی ممتنع کالکلیات الفرضیۃ اولا کالواجب و الممکن والا فجزئی ۔

محال ہے ۔ جیسے مفہوم واجب الوجود کہ اس میں تصور کے اعتبار سے شرکت ممکن ہے اور خارج کے اعتبار سے محال ہے ۔ اس لئے کہ واجب الوجود کی وحدانیت دلیل سے ثابت کی جاتی ہے ۔ تو اگر تصور کے اعتبار سے بھی شرکت محال ہوتی تو دلیل لانے کی کیا ضرورت ہوتی ۔

فائدہ کا ؛ ــــــ مفہوم کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔ بعض لوگوں نے اسکی تفسیر الصورۃ الحاصلۃ من الشئی فی العقل کی ہے ۔ ان کے نزدیک کلی اور جزئی صرف علم حصولی کی قسمیں ہوں گی ۔ کیونکہ یہ تفسیر علم حضوری کو شامل نہیں ۔ اور بعض لوگوں نے مفہوم کی تفسیر ماحصل فی الذھن سے کی ہے اور حصول کو عام رکھا ہے ۔ خواہ بالواسطہ ہو جیسے علم حصولی میں ہوتا ہے ۔ یا بغیر واسطہ جیسے علم حضوری میں ۔ اس صورت میں کلی اور جزئی علم حصولی اور حضوری دونوں کی قسمیں ہوں گی ۔

قولہ ممتنع ؛ ــــــ

یہاں سے کلی کے اقسام باعتبار خارج کے بیان کر رہے ہیں ۔ مصنفؒ نے اجمالی تقسیم کی ہے ۔ ہم کچھ تفصیل سے بیان کرتے ہیں ۔ جاننا چاہیئے کہ کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا یا تو ممتنع ہو گا جیسے لاشئی لاموجود ۔ یا ممتنع نہ ہوگا اگر ممتنع نہیں تو پھر دو قسمیں ہیں ۔ واجب اور ممکن ــــــ واجب کی مثال جیسے باری تعالیٰ ــــــ ممکن کی چند قسمیں ہیں ۔

۱ ۔ ممکن تو ہو لیکن اسکا فرد نہ پایا جاتا ہو ۔ جیسے عنقاء ۲ ۔ صرف ایک فرد پایا جاتا ہو ۔ جیسے شمس ۔

۳ ۔ بہت سے افراد متناہی پائے جائیں ۔ جیسے کواکب سبعہ سیارہ (شمس ۔ قمر ۔ عطارد ۔ زہرہ ۔ مریخ ۔ مشتری ۔ زحل)

۴ ۔ غیر متناہی افراد پائے جاتے ہوں ۔ جیسے معلومات باری تعالیٰ عند المتکلمین اور نفوس ناطقہ عند الحکماء ۔

قولہ والا فجزئی ؛ ــــــ

یعنی اگر عقل مفہوم کے نفس کو باعتبار تصور کے جائز نہ رکھے تو اس کو جزئی کہتے ہیں ۔ کلی اور جزئی کی تعریف جو مصنفؒ نے کی ہے اس سے کلی کو مقدم کرنے اور جزئی کو موخر کرنے کی وجہ سمجھ میں آگئی ہو گی کہ کلی کا مفہوم وجودی ہے ۔ اور جزئی کا عدمی ہے ۔ اور وجودی کو شرف حاصل ہے عدمی پر ۔ سید شریف جرجانیؒ نے کلی اور جزئی کی تعریف دوسرے طریقہ سے کی ہے ۔ اور کہا کہ جزئی الامر المشتمل علی الھذیۃ کو کہتے ہیں ۔ اور کلی سلب الھذیۃ عما من شانہ ان یکون مشتملا علیہ ۔ ہے ۔ اس صورت میں جزئی کا مفہوم وجودی اور کلی کا عدمی ہے ۔ اسلئے سید صاحب نے تعریف میں جزئی کو مقدم کیا ہے ۔ غرضیکہ کلی اور جزئی کے درمیان عدم اور ملکہ کی نسبت ہے ۔ مصنفؒ کے نزدیک کلی ملکہ ہے اور جزئی عدم اسلئے انھوں نے کلی کو مقدم کیا اور سید صاحب کے نزدیک اس کا عکس ہے ۔ اسلئے جزئی کو مقدم کیا ہے ۔ مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ مفہوم نام ہے ماحصل فی الذھن کا اور جزئی کا حصول ذہن میں نہیں ہوتا تو جب جزئی مفہوم کا فرد نہیں تو پھر مفہوم کی تقسیم جزئی کی طرف کیسے صحیح ہو گی ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جزئی کا حصول ذہن میں اگرچہ بالذات نہیں لیکن بواسطہ اس ہوتا ہے اس لئے تقسیم صحیح ہے ۔

فمحسوس الطفل فی مبدء الولادة وشیخ ضعیف البصر والصورة الخیالیة من البیضة المعینة کلھا جزئیات لان شیئا منھا لا یجوز العقل فکثرھا علی سبیل الاجتماع وھو المراد ھھنا. وھھنا شک مشھور وھو ان الصورة الخارجیة لزید و الصورة الحاصلة منه فی اذھان طائفة تصورہ وکلھا متصادقة.

قولہ فمحسوس الطفل :۔

جزئی کی تعریف پر تین اعتراض وارد ہوتے ہیں جن سے اس کی جامعیت مجروح ہو جاتی ہے۔ مصنفؒ ان اعتراضات ثلثہ کو نقل کر کے سب کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض اول یہ ہے کہ فرض کرو ایک نوزائیدہ بچہ ہے۔ اس نے ابتداء ولادت میں اپنی ماں کو دیکھا اور ماں کی صورت ذہن میں آئی، پھر جتنی صورتیں ماں کے علاوہ دوسری عورتوں کی اس کے سامنے آتی ہیں۔ سب کو اپنی ماں سمجھتا ہے۔ پس ماں کی صورت واحدہ جو جزئی ہے کثیرین پر صادق آئی۔ لہذا جزئی کلی ہو گئی۔ جزئی نہ رہی۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک کمزور نگاہ شخص نے دور سے ایک صورت دیکھی اور ذہن میں ایک صورت آئی مثلاً اس نے سمجھا کہ یہ زید ہے۔ اس کے بعد غور کیا اور رائے بدلی کہ یہ خالد ہے۔ پھر اس کے بعد اور کچھ فیصلہ کیا پس وہ صورت واحدہ شخص اور جزئی ہے حالانکہ صور کثیرہ پر اس کا صدق ہو رہا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک انڈا کسی شخص نے دیکھا۔ اس سے ایک صورت ذہن میں آئی پھر کسی طرح بغیر اس کے علم کے اس انڈے کو اٹھا کر اس جگہ دوسرا انڈا اتنا ہی بڑا رکھ دیا گیا اس کے بعد اس کو اٹھا تیسرا رکھ دیا گیا۔ اسی طرح کئی انڈے یکے بعد دیگرے رکھے گئے۔ چونکہ اس کو اس تبدیلی کا علم نہیں اس لئے وہ سب کو ایک ہی انڈا سمجھتا رہا۔ پس وہ صورت جو پہلے انڈے کی ذہن میں آئی تھی جزئی ہے لیکن ان تمام انڈوں کی صورتوں پر صادق ہے۔

قولہ کلھا جزئیات :۔

یہاں سے تینوں اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ حاصل جواب کا یہ ہے اعتراضات ثلثہ میں جن صور جزئیہ پر کلی ہونے کا الزام لگایا ہے درحقیقت یہ صحیح نہیں۔ وہ کلی نہیں ہیں بلکہ سب جزئی ہیں۔ اس لئے کہ تکثر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تکثر علی سبیل الاجتماع دوسرا تکثر علی سبیل البدلیۃ۔ اور کلی کی تعریف میں تکثر علی سبیل الاجتماع معتبر ہے اور صور مذکورہ میں تکثر علی سبیل البدلیہ پایا جاتا ہے۔ پس کلی کی تعریف میں جو تکثر معتبر ہے وہ ان صورتوں میں موجود نہیں اور جو تکثر ان میں ہے وہ کلی میں معتبر نہیں تو پھر ان پر کلی کی تعریف صادق نہ آئے گی۔

قولہ وھھنا شک مشھور :۔

کلی اور جزئی کی تعریف میں ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے جس کو علامہ دوانیؒ نے شرح مطالع میں ذکر کیا ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ مثلاً زید جو کہ جزئی ہے جب اس کا تصور ایک جماعت نے کیا تو حصول الاشیاء بانفسھا لا باشباحھا کے قاعدہ کی بناء پر جماعت کے ذہن میں آنے والی تمام صورتوں پر زید صادق آئے گا اور جب زید صور کثیرہ پر صادق آیا تو پھر کلی ہو گیا جزئی کہاں رہا۔ پس جزئی کی تعریف جامع نہ رہی اور کلی کی تعریف مانع نہ رہی۔ اس اعتراض کا جواب تو بعد میں آئے گا۔ مصنفؒ نے اعتراض اور جواب کے درمیان کچھ بحثیں چھیڑ دی ہیں۔ آپ بھی ان کی سیر کر لیں۔

فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها لا باشباحها وامثالها فتلك الصورة تكثر ومن ههنا يتبين كون الجزئي الحقيقي محمولا وهو الحق

قوله حصول الاشياء :-

جاننا چاہیئے کہ اشیار کے لئے وجود خارجی ہونے میں تو متکلمین اور حکمار سب ہی کا اتفاق ہے۔ البتہ وجود ذہنی میں اختلاف ہے۔ متکلمین اس کا انکار کرتے ہیں۔ حکمار اس کے قائل ہیں۔ متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ اگر اشیار کے لئے وجود ذہنی مانا جائے تو لازم آتا ہے کہ پہاڑ کا وجود ذہن میں ہو۔ اسی طرح آگ کے تصور کے وقت ذہن میں احراق کا وجود ہو۔ حار۔ بارد کے تصور کیوقت حرارت، برودت کا وجود ہو۔ وغیرہ۔ اس قسم کے بہت سے مفاسد لازم آتے ہیں۔ حکمار کی دلیل یہ ہے کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں اور ان کے لئے احکام ثابت کئے جاتے ہیں اور ان کو موضوع بنایا جاتا ہے جیسے الممتنع اخص من المعدوم العنقا طائر وغیرہ۔ اور ثبوت الشی للشی فرع ہے ثبوت مثبت لہ کی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مثالوں میں جن کو موضوع بنایا گیا ہے خارج میں تو ان کا وجود ہے نہیں تو اگر ذہن میں بھی نہ مانا جائے تو ان احکام صادقہ کا ثبوت کس طرح صحیح ہوگا۔

متکلمین کے استدلال کا حکمار یہ جواب دیتے ہیں کہ احراق۔ حرارت۔ برودت وغیرہ یہ عوارض خارجیہ ہیں اور اشیار کا وجود ذہن میں عوارض خارجیہ سے قطع نظر کرکے ان کی ماہیت مجردہ کا ہوتا ہے۔ الحاصل حکمار کے نزدیک اشیار کے لئے وجود ذہنی ہے۔ جو اپنے دلائل سے ثابت ہوگیا لیکن آپس میں پھر اس میں اختلاف ہے کہ اشیار کا حصول ذہن میں بانفسہا ہے یا باشباحہا وامثالہا ہے۔ حکمار اہل تحقیق کا مذہب یہ ہے کہ حصول بانفسہا ہے جیسا کہ ابھی دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ ان کے لئے احکام صادقہ ثابت کئے جاتے ہیں جن کی مثالیں بھی اوپر گذر چکی ہیں۔ اور مثبت لہ کیلئے وجود بنفسہ ضروری ہے۔ حکمار کی ایک مختصر سی جماعت کا مذہب ہے کہ حصول باشباحہا وامثالہا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ شبح اور ذی شبح میں مغایرت ضروری ہے۔ پس نہ تو ذی شبح کے احکام شبح کے لئے ثابت کئے جا سکتے ہیں اور نہ ہی شبح ذی شبح کے لئے کاشف ہو سکتی ہے۔ اس بحث سے نتیجہ یہ نکلا کہ اشیار کا حصول بانفسہا ذہن میں ہوتا ہے۔ خواہ ایسی اشیار ہوں جن کا خارج میں بالکل وجود نہیں یا ایسی ہوں کہ جن کا خارج میں بھی وجود ہوتا ہے لیکن حصول الاشیار بانفسہا کا یہ مطلب نہیں کہ اشیار جو خارج میں موجود ہیں بعینہ وہی ذہن میں حاصل ہو جاتی ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ذہن میں اشیار کی ایسی صورتوں کا حصول ہوتا ہے جو خارجی صورتوں کے ساتھ متحد ہیں۔ اسلئے انکو بانفسہا سے تعبیر کر دیا۔ اس مطلب کے واضح ہو جانے کے بعد پہاڑ کے لئے وجود ذہنی ثابت کرنے میں جو اشکال کیا جاتا ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا۔ شبح اور صورت میں فرق یہ ہے کہ شبح اور ذی شبح میں تغایر ذاتی ہوتا ہے۔ اور صورۃ الشی اور شی کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے۔

قوله ومن ههنا الخ :-

یہاں سے سید شریف کا رد کر رہے ہیں۔ سید صاحب نے فرمایا ہے کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی شی پر نہیں ہو سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی حقیقی کا حمل صحیح ہو تو اپنے نفس پر ہوگا یا غیر پر۔ اور دونوں صورتیں صحیح نہیں اسلئے کہ حمل میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہونا چاہئے۔ اور پہلی صورت میں صرف اتحاد ہے تغایر نہیں اور ثانی صورت میں صرف تغایر ہے اتحاد نہیں۔ معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی شی پر حقیقۃً نہیں ہو سکتا البتہ مجازاً ہو سکتا ہے مثلاً کسی نے ھذا زید کہا تو یہاں پر زید کو مسمی بزید یا مدلول ھذا اللفظ کی تاویل میں کرنا پڑیگا۔

ولا یجاب بان المراد من صدقہا علی کثیرین انہا ظل لہا ومنتزع عنہا واللازم ھھنا ان لہا ظلا متعددا لا انہا ظل متعدد والمطلوب ھو الثانی لان التصادق یصح والانتزاع والظلیۃ ایضا فان الاتحاد من الطرفین بل الجواب ان المراد تکثر فی المفہوم

محقق دوانی اور مصنفؒ کا مذہب یہ ہے کہ جزئی حقیقی کا حمل اپنے نفس پر ہوتا ہے اور میر صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس صورت میں تغایر بالکل نہیں حالانکہ حمل میں تغایر من وجہ ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حمل کے لئے تغایر اعتباری کافی ہے، وہ یہاں موجود ہے۔ کیونکہ ذات دونوں کی اگرچہ متحد ہے مگر مفہوم کے اعتبار سے دونوں متغایر ہیں۔ مثلاً ھذا ضاحک کسی نے کہا تو یہاں ھذا اور ضاحک دونوں کا مصداق واحد ہے لیکن مفہوم دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہے۔ لہذا میر صاحب کا حمل کے بارے میں کلی اور جزئی کی یہ تفریق کرنا صحیح نہیں ہے۔ جس طرح کلی کا حمل درست ہے اسی طرح جزئی کا بھی صحیح ہے کیونکہ مدار حمل یعنی اتحاد من وجہ اور تغایر من وجہ دونوں میں متحقق ہے کما حققناہ انفا۔ نیز فارابی نے اپنی بعض تصانیف میں حمل کی چار قسمیں بیان کی ہیں (۱) حمل کلی کا کلی پر۔ جیسے الانسان حیوان (۲) کلی کا حمل جزئی پر جیسے زید انسان (۳) جزئی کا حمل جزئی پر جیسے ھذا کاتب۔ (۴) جزئی کا حمل کلی پر جیسے بعض الانسان زید۔ اس سے بھی مصنفؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ مصنفؒ نے ومن ھھنا یتبین الخ کو بطور سند کے بیان کیا ہے کہ زید کی صورت خارجیہ اور ذہنیہ میں تصادق ہے اور زید کا حمل صور ذہنیہ پر ہو رہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جزئی کا حمل جائز ہے۔

قولہ ولا یجاب الخ؛ ———

سید شریف نے اس شک مشہور کا جو جواب دیا ہے، مصنفؒ اس کو پسند نہیں کرتے۔ سید صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ شک مشہور میں جس مثال سے نقض وارد کیا گیا ہے اس میں زید کا صدق متعدد صور ذہنیہ پر ہو رہا ہے جن سے زید کیلئے اظلال کثیرہ ثابت ہوئے اور کلی وہ ہے جو کثیرین کا ظل ہو نہ یہ کہ اس کے لئے اظلال کثیرہ ہوں۔ لہذا زید پر جو کہ جزئی ہے کلی کی تعریف صادق نہ آئی اور اعتراض صحیح نہ ہوا۔ کلی کے کثیرین کے لئے ظل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلی کثیرین سے منتزع ہو۔ یعنی مشخصات کو حذف کرنے کے بعد ایسے معنی حاصل ہوں جو تمام کثیرین میں مشترک ہوں۔

قولہ لان التصادق الخ؛ ———

سید صاحب کا جواب مصنفؒ کو پسند نہیں۔ یہاں سے ناپسندیدگی کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ زید کی صورت خارجیہ اور صورت ذہنیہ کے درمیان جو اذھان طائفہ میں پائی جاتی ہیں، تصادق ہے وہ آپس میں ایک دوسرے پر صادق ہیں تو جس طرح زید کے لئے اظلال کثیرہ ہیں اور کثیرین زید سے منتزع ہیں۔ اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید کثیرین کا ظل ہے اور ان سے منتزع ہے۔ فان الاتحاد الخ سے اس کی دلیل بیان کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد تو طرفین سے ہوتا ہے پس جس طرح زید کی صورت خارجیہ صور ذہنیہ کے ساتھ متحد ہے صور ذہنیہ بھی زید کی صورت خارجیہ کے ساتھ متحد ہوں گی۔ لہذا ایک متحد کا جو حکم ہوگا دوسرے کا بھی وہی ہوگا تو جب زید سے صور کثیرہ منتزع ہیں اور وہ زید کے لئے ظل ہیں تو زید بھی صور کثیرہ سے منتزع ہوگا اور ان سب کے لئے ظل ہوگا لہذا مدار کلیت پائی جانے کی وجہ سے زید پر کلی کی تعریف صادق آئی حالانکہ وہ جزئی ہے۔

قولہ بل الجواب الخ؛ ———

شک مشہور کا جو جواب سید صاحب نے دیا ہے۔ مصنفؒ نے اس کو ناپسند کیا جس کا بیان ابھی ہوا ہے۔ اب مصنفؒ خود

بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من زید باعتبار الاذهان یستحیل ان تتکثر فی الخارج بل ظاهویة زید ۔ واما الکلیات الفرضیة والمعقولات الثانیة فلعدم اشتمالها علی الهذیة لا ینقبض العقل بمجرد تصورها عن تجویز تکثرها فی الخارج حتی قیل ان الکلیات الفرضیة بالنسبة الی الحقائق الموجودة کلیات هذا الکلیة والجزئیة صفة للمعلوم وقیل صفة للعلم ۔

جواب دے رہے ہیں ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی میں تکثر فی الخارج کا اعتبار ہے اور شک مشہور میں جو مثال مذکور ہے اس میں تکثر باعتبار ذہن کے ہے کیونکہ خارج میں تو عین زید ہے اس میں کثرت کہاں سے آئی پس مدار کلیت جو تکثر ہے وہ یہاں موجود نہیں اور جو موجود ہے وہ کلی میں معتبر نہیں ۔ اس لئے مثال مذکور فی الشک میں کلی کی تعریف صادق نہیں آتی ۔ پس کلی اور جزئی کی تعریف جامع مانع رہی کوئی اشکال اس پر باقی نہ رہا ۔

قوله واما الکلیات الفرضیة الخ : ــــــ

مصنفؒ نے شک مشہور کے جواب میں کہا تھا کہ کلی میں تکثر فی الخارج کا اعتبار ہے ۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کلی ہونے سے خارج ہو گئے اس لئے کہ کلیات فرضیہ کا تو کہیں بھی وجود نہیں ، نہ خارج میں نہ ذہن میں اور معقولات ثانیہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا لہذا کلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ رہی ۔ اس اعتراض کا مصنفؒ جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مانع کلیت هذیت اور خصوصیت پر اشتمال ہے وہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ میں سے کسی کے اندر بھی نہیں پایا جاتا اس لئے من حیث التصور ان میں تکثر خارجی کا پایا جانا ممکن ہے اور کلی ہونے کے لئے یہ کافی ہے اسلئے کہ تکثر خارجی بالفعل کلی میں کسی نے ضروری نہیں قرار دیا پس کلی کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع رہی ۔

قوله حتی قیل الخ : ــــــ

اس سے قبل مصنفؒ نے کلیات فرضیہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان میں تکثر خارجی بالفعل ضروری نہیں ۔ من حیث التصور بھی تکثر کا امکان ان کے کلی ہونے کے لئے کافی ہے ۔ اب بطور تائید محقق دوانی کا قول ذکر کر رہے ہیں کہ علامہ دوانی نے فرمایا ہے کہ کلیات فرضیہ اپنے حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلیات ہیں ۔ یعنی کلیات فرضیہ مثل لاشئی لاموجود یا لاممکن وغیرہ کے افراد اگرچہ نہیں پائے جاتے لیکن ان کے نقائض یعنی شئی موجود ممکن کے افراد چونکہ پائے جاتے ہیں اس لئے انھیں افراد کو کلیات فرضیہ کے افراد فرض کرکے کلیات فرضیہ پر کلی ہونے کا حکم لگا دیا ۔ رہا یہ سوال کہ جب افراد کلیات فرضیہ کے نہیں ہیں بلکہ ان کے نقائض کے ہیں تو ان افراد اور کلیات فرضیہ کے درمیان مباینت ہوگی اور مبائن کا مبائن پر حمل محال ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محال ہر اعتبار سے استحالہ کا سبب نہیں ہوتا پس اگر ان میں تباین کا لحاظ کیا جائے تو حمل محال ہے اور اس سے قطع نظر کر لیجائے تو محال نہیں ۔

قوله الکلیة الخ : ــــــ

اس میں اختلاف ہے کہ کلیت اور جزئیت علم کی صفت ہیں یا معلوم کی ۔ سید السند اور متقدمین کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ علم کی صفت ہیں ۔ جمہور کہتے ہیں کہ معلوم کی صفت ہیں ۔ متقدمین کی دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی کے درمیان فرق صرف علم ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر شئی کا علم حس کے ذریعہ ہوا ہو تو وہ جزئی ہے اور اگر عقل کے ذریعہ ہو تو وہ کلی ہے پس مدار کلیت اور جزئیت کا علم پر ہوا اس لئے یہ دونوں علم کی صفت ہوں گی ــــــ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ علم نام ہے کیفیات نفسانیہ کا جو ذہن میں قائم ہو اور تشخصات ذہنیہ کے ساتھ متشخص ہو اور شئی متشخص صرف جزئی ہو سکتی ہے کلی نہیں ہو سکتی

والجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا وقد یقال لکل مندرج تحت کلی آخر ومختص بالاضافی کالاول بالحقیقی

اور معلوم نام ہے حصول الشئی من حیث ہونے کا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ عوارض ذہنیہ کے ساتھ متصف ہے یا نہیں۔ جب اتصاف بالعوارض الذہنیہ ہوگا اس وقت جزئی ہو جائے گا اور جب نہ ہوگا اس وقت کلی ہوگا۔ پس معلوم کے اندر چونکہ دونوں قسم کی صلاحیت ہے اس لئے کلیت اور جزئیت بالذات معلوم کی صفتیں ہوں گی ــــــ ملامبین نے ایک فیصلہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں جو تکثر کا لفظ آتا ہے اس سے مراد اگر اس کا کثیرین پر صادق آنا ہو تو پھر کلیت علم کی صفت نہ ہوگی۔ کیونکہ علم مرتبہ قیام کا نام ہے۔ اور شئی اس مرتبہ میں مشخص ہوتی ہے۔ کثیرین پر اس کا صدق نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تکثر کا مطلب یہ ہو کہ وہ کثیرین کے لئے کاشف ہو تو اس صورت میں کلیت بھی علم کی صفت ہوگی جس طرح جزئیت اس کی صفت ہے۔ اور اگر تکثر سے یہ مراد ہے کہ کثیرین کے مطابق ہو خواہ کثیرین پر صادق ہو یا کثیرین کے لئے کاشف ہو تو پھر کلیت اور جزئیت معلوم اور علم دونوں کی صفت ہوں گی۔ اول کے اعتبار سے معلوم کی اور ثانی کے اعتبار سے علم کی۔

قولہ الجزئی ؛ ــــــ

یہ ایک دعوی ہے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب۔ یعنی نہ معرف بالکسر ہے نہ معرف بالفتح ہے۔ کاسب نہ ہو سکنے کی دلیل یہ ہے کہ جزئی اگر کاسب ہو تو اس کا مکتسب جزئی ہوگا یا کلی، اور دونوں صحیح نہیں۔ اول اس واسطے صحیح نہیں کہ کاسب کا مکتسب پر حمل ہوتا ہو اور جزئیات آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ اس لئے جزئی کاسب کا جزئی مکتسب پر حمل نہ ہو سکے گا۔ ثانی اس واسطے صحیح نہیں کہ اگر جزئی کاسب ہو کلی کے لئے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ جزئی کاسب کلی مکتسب کا فرد ہے یا دوسری کلی کا۔ اول صورت میں انتقال خاص سے عام کی طرف لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔ اور دوسری صورت میں کاسب کا مکتسب پر حمل صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں جزئی کاسب اور کلی مکتسب میں تباین کی نسبت ہوگی اور مباین کا حمل مباین پر نہیں ہو سکتا یہ بحث اس کی تھی کہ جزئی کاسب نہیں۔ اب اس کا بیان سنیے کہ جزئی مکتسب کیوں نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جزئی مکتسب ہو تو اس کا کاسب کلی ہوگا یا جزئی اور دونوں صحیح نہیں۔ اس واسطے کہ اگر جزئی کا کاسب کلی ہو تو اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ کیونکہ کلی کو اپنی تمام جزئیات سے یکساں تعلق ہے۔ تو پھر کسی ایک جزئی کے لئے کاسب کیسے ہو سکتی ہے اور ثانی صورت یعنی جزئی کا کاسب جزئی ہو یہ ممکن نہیں۔ اس کی دلیل الجزئی لایکون کاسبا میں گذر چکی ہے پس مصنف کے دونوں دعوے یعنی الجزئی لایکون کاسبا ولا مکتسبا ثابت ہو گئے۔

قولہ وقد یقال الخ ؛ ــــــ

جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی۔ اول کی بحث ختم ہو چکی۔ اب دوسری قسم کا بیان فرماتے ہیں۔ ہر وہ خاص جو عام کے تحت ہو اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔ خواہ وہ خاص خود بھی کلی ہو۔ جیسے انسان کہ کلی ہے لیکن حیوان کے تحت ہے، اسلئے اسکو جزئی اضافی کہدینگے۔ اسکی جزئیت حقیقۃ نہیں بلکہ دوسرے کے اعتبار سے ہے اسلئے اسکو جزئی اضافی کہتے ہیں ــــــ

جزئی حقیقی اور اضافی میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ زید میں دونوں صادق ہیں اور انسان میں جزئی اضافی ہے اور واجب الوجود صرف جزئی حقیقی۔

الکلیان ان تصادقا کلیا فمتساویان والا فان تصادقا فان کان کلیا فمتباینان وان کان جزئیا فاما من الجانبین فاعم واخص من وجه او من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا۔ واعلم

قولہ الکلیان:

مصنفؒ نے الکلیان کا لفظ لاکر اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نسب اربعہ کا تحقق صرف دو کلیوں میں ہوسکتا ہے۔ دو جزئیوں یا ایک جزئی اور ایک کلی میں نہیں ہوسکتا۔ دو جزئیوں میں یا تو تساوی کی نسبت ہوگی یا تباین کی۔ اگر دونوں جزئی متحد ہیں تو تساوی ہے۔ جیسے زید اور ھذا الانسان جس میں ھذا کا مشار الیہ زید ہی ہو۔ اور اگر دو جزئی متغایر ہیں تو تباین کی نسبت ہوگی۔ جیسے زید۔ عمرو۔ اسی طرح ایک کلی اور ایک جزئی میں یا تو تباین کی نسبت ہوگی یا اعم واخص مطلق کی۔ اگر یہ جزئی اس کلی کا فرد نہیں ہے تو تباین ہے جیسے زید اور فرس اور اگر اس کلی کا فرد ہے جس نسبت قائم کی جارہی ہے تو اعم واخص مطلق ہے۔ جیسے زید اور انسان۔ اب دو کلیوں کے درمیان نسب اربعہ کا بیان کیا جاتا ہے۔

جن دو کلیوں کے درمیان نسبت قائم کی جارہی ہے یا تو ان میں تفارق کلی ہوگا یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسرے کے کسی افراد پر صادق نہیں اس کو تباین کلی کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور حجر۔ یا تصادق کلی ہوگا یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق ہو۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کہ انسان ناطق کے اور ناطق انسان کے تمام افراد پر صادق ہے۔ یا ایک جانب سے صدق کلی ہو اور دوسری جانب سے صدق جزئی ہوگا۔ یعنی ایک کلی تو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق ہو اور دوسری اس کے بعض افراد پر صادق ہو بعض پر نہ ہو تو اس کو عام وخاص مطلق کہتے ہیں جیسے حیوان اور انسان۔ کہ حیوان تو انسان کے تمام افراد پر صادق ہے اور انسان حیوان کے بعض افراد پر صادق ہے بعض پر نہیں۔ اور اگر نہ تفارق کلی ہے اور نہ تصادق کلی بلکہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق ہو اور بعض پر نہ ہو تو اس کو عام وخاص من وجہ کہتے ہیں۔ جیسے حیوان اور ابیض، کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق ہے اور بعض پر نہیں۔ حاصل یہ کہ دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔

تباین کلی۔ تساوی۔ عام وخاص مطلق۔ عموم وخصوص من وجہ اور تباین جزئی ان چاروں سے علحدہ نہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوجائے گا۔

تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہے جیسے لا شئی من الانسان بحجر ولا شئی من الحجر بانسان۔

تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ ہیں جیسے کل انسان ناطق وکل ناطق انسان۔

عموم وخصوص مطلق کا مرجع ایک موجبہ کلیہ ہے جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو اور ایک سالبہ جزئیہ ہے جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو جیسے کل انسان حیوان وبعض الحیوان لیس بانسان

عموم وخصوص من وجہ کا مرجع ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ ہیں۔ جیسے بعض الحیوان ابیض وبعض الحیوان لیس بابیض وبعض الابیض لیس بحیوان۔

قولہ واعلم:

نقیض ہر شئی کی اس کا رفع کہلاتی ہے جیسے انسان کی نقیض لا انسان۔ نقیض کی بحث کے درمیان میں مصنف نے

ان نقیض کل شئ رفعه فنقیضا المتساویین متساویان والا فتفارقا فی الصدق فیلزم صدق احد المتساویین بدون الآخر هذا خلف. وههنا شك قوی وهو ان نقیض التصادق رفعه لا صدق التفارق.

دوسری بحثیں بھی چھیڑ دی ہیں۔ اس لئے ہم طالب علم کی سہولت کیلئے نقیض کا اجمالی بیان کئے دیتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ متساویین کی نقیض میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

متباینین اور عام و خاص من وجہ کی نقیض میں تباین جزئی ہے۔ اس کا بیان آرہا ہے۔ عام و خاص مطلق کی نقیض میں خاص و عام مطلق ہے۔ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے۔ ان کی مثالوں اور تفصیلی بحث کا انتظار کیجئے۔

قولہ فنقیضا المتساویین الخ

یعنی جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں میں بھی تساوی ہوگی ورنہ تفارق فی الصدق لازم آئیگا جس سے عینین میں بھی تساوی نہ باقی رہ سکے گی۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کہ جس طرح ان دونوں میں تساوی ہے اسی طرح انکی نقیضوں میں یعنی لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی ہوگی۔ یعنی جن افراد پر لا انسان صادق آئے گا انھیں پر لا ناطق بھی صادق آئے گا۔ اسی طرح اس کا عکس ہے یعنی جن افراد پر لا ناطق صادق آئے گا انھیں پر لا انسان بھی صادق آئے گا۔ اسلئے کہ اگر لا انسان کے افراد پر لا ناطق صادق نہ آئے تو پھر اسکی نقیض جو ناطق ہے وہ صادق آئے گی ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور جب ناطق لا انسان کے ساتھ صادق آیا تو اب انسان کے ساتھ نہ صادق آئے گا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ لہذا انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت نہ رہی۔ والمفروض خلافہ عکس والی صورت کو بھی اسی پر قیاس کر لیجئے۔

قولہ وههنا شك قوی الخ

شاک امام رازی ہیں اس کو آسانی کے ساتھ دفع نہیں کیا جا سکتا اس لئے قوی کہا۔ مصنفؒ نے متساوین کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت ثابت کرتے وقت کہا تھا کہ تساوی کی نسبت نہ مانی جائے تو تفارق فی الصدق لازم آتا ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہو رہا ہے کہ جب کوئی شئی صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آنا چاہیے یا لازم نقیض کیونکہ لازم نقیض کو بھی نقیض ہی کا درجہ دیا گیا ہے اور نقیض ہر شئی کی اس کا رفع ہوتا ہے لہذا متساوین کی نقیض میں تساوی یعنی تصادق کلی اگر نہ ہو تو اس کی نقیض رفع تصادق یا لازم نقیض صادق آنی چاہیے نہ کہ تفارق فی الصدق۔ اس لئے کہ یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض۔

تشریح اس کی یہ ہے کہ تصادق کلی موجبہ کلیہ ہے اس کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے اور تفارق فی الصدق موجبہ جزئیہ ہے لہذا یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض تو پھر تصادق نہ ہونے کی صورت میں اس کا تحقق کیسے لازم آئے گا۔ مثلاً انسان اور ناطق میں تساوی یعنی تصادق کلی ہے تو دعوی یہ ہے کہ ان کی نقیض یعنی لا انسان اور لا ناطق میں بھی تصادق کلی ہونا چاہیے جس کا مرجع کل لا انسان لا ناطق و کل لا ناطق لا انسان ہے۔ اگر تصادق کلی نہ مانا جائے تو اس کی نقیض جو سالبہ جزئیہ ہے اسکو ماننا پڑیگا یعنی بعض اللاانسان لیس بلا ناطق یا بعض اللاناطق لیس بلا انسان کا تحقق ہوگا نہ کہ تفارق فی الصدق یعنی بعض اللاانسان ناطق یا بعض اللاناطق انسان۔ کیونکہ یہ نہ تو نقیض ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ لازم نقیض ہے کیونکہ یہ موجبہ جزئیہ ہے اور سالبہ جزئیہ

وربما یکون نقیض المتساویین مما لا فرد لہ فی نفس الامر کنقائض المفہومات الشاملۃ فیصدق الاول دون الثانی وما قیل ان صدق السلب علی شیٔ لا یقتضی وجودہ وحینئذ رفع التصادق یستلزم التفارق فبعد تسلیمہ

اور موجبہ جزئیہ کے درمیان کوئی تلازم نہیں ۔

قولہ ربما یکون الخ :

شک مذکور کی تائید میں اس کو پیش کر رہے ہیں ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بسا اوقات متساویین کی نقیض ایسی ہوتی ہیں جن کا کوئی فرد خارج میں نہیں پایا جاتا جیسے شیٔ اور ممکن مثلاً کہ ان میں تساوی ہے اور ان کی نقیض یعنی لاشیٔ اور لاممکن میں بھی تساوی ہے تو یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں تساوی یعنی تصادق نہ مانا جائے گا تو رفع تصادق یعنی سالبہ جزئیہ ماننا پڑے گا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ تصادق نہ مانا جائے تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا ۔ اس لئے کہ یہ موجبہ ہے اور موجبہ کے لئے وجود موضوع ضروری ہے اور یہاں کوئی فرد نہیں پایا جاتا بخلاف سالبہ کے کہ اس کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں مثلاً مثال مذکور میں کل لاشیٔ لاممکن کے صادق نہ ہونے کے وقت یہ کہا جائے گا کہ بعض اللاشیٔ لیس بلاممکن کو صادق مانو کیونکہ یہ سالبہ ہے جس کے لئے وجود موضوع ضروری نہیں اور بعض اللاشیٔ ممکن نہیں صادق آسکتا کیونکہ یہ موجبہ ہے جس کیلئے وجود موضوع ضروری ہے اور لاشیٔ کا کوئی فرد موجود نہیں ۔

قولہ وما قیل الخ :

بعض مناطقہ نے امام رازی کے شک قوی کا جواب دیا ہے اور بہت سے لوگوں نے پسند کیا ہے ۔ مصنفؒ اس جواب کو نقل کرکے اس پر رد کرنا چاہتے ہیں ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو مسلم قاعدہ ہے کہ کسی شیٔ کے عدم تحقق کے وقت اس کی نقیض کا تحقق ہوگا یا لازم نقیض کا ۔ اب ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تصادق کی نقیض رفع تصادق ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں ، لیکن تفارق فی الصدق رفع تصادق کے لئے لازم ہے ۔ اسلئے اگر اس طرح تعبیر کردی جائے کہ متساویین کی نقیض میں تساوی نہ ماننے کی صورت میں تفارق فی الصدق لازم آئے گا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ لازم نقیض بھی تو نقیض ہی کے حکم میں ہے اور جب رفع تصادق اور تفارق فی الصدق میں تلازم ثابت ہوگیا تو مفہومات شاملہ کی نقائض کو پیش کرکے جو تفریق بیان کی جاتی ہے کہ وہاں رفع تصادق ہے اور تفارق فی الصدق نہیں جس کی تفصیل ابھی اوپر گذر چکی ہے ۔ یہ تفریق صحیح نہیں ۔ ہم اس کی توضیح مثال سے کئے دیتے ہیں تاکہ طالب علم کے ذہن نشین ہوجائے مثلاً کہا جائے کہ شیٔ اور ممکن میں جس طرح تساوی ہے ۔ اسی طرح ان کی نقیض لاشیٔ اور لاممکن میں بھی تساوی ہے یعنی کل ما لیس بشیٔ لیس بممکن صادق ہے اگر اس کو صادق نہ مانا جائے تو اس کی نقیض بعض ما لیس بشیٔ لیس ھو بلیس بممکن صادق ہوگی اور نفی کی نفی اثبات ہے اسلئے بعض ما لیس بشیٔ لیس ھو بلیس بممکن ثابت ہوگا ۔ معلوم ہوا کہ تصادق کی نقیض جو سالبہ جزئیہ سالبۃ المحمول کی تاویل میں ہے اور تفارق فی الصدق جو موجبہ جزئیہ محصلہ کی تاویل میں ہے یہ دونوں ہی وجود موضوع کا تقاضا کرتے ہیں ۔ لہٰذا تفریق مذکور صحیح نہیں ۔ مبنی اس جواب کا اس پر ہوا کہ متساویین کی نقیضوں سے جو قضیہ منعقد ہوگا وہ موجبہ کلیہ معدولہ نہ ہوگا جو وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور اسکی نقیض سالبہ جزئیہ معدولہ آتی ہے جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتی تاکہ رفع تصادق یعنی سالبہ جزئیہ اور تفارق فی الصدق یعنی موجبہ جزئیہ محصلہ میں تفریق ثابت کی جائے کہ اول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اور ثانی کرتا ہے بلکہ متساویین کی نقیضوں سے جو قضیہ منعقد ہوگا وہ قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول ہوگا جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اور اس کی نقیض سالبہ جزئیہ سالبۃ المحمول

فبعد تسليمه انما يتم اذا كان تلك المفهومات وجودية كالشئ والممكن ۔ واما اذا كانت سلبية كلا شريك البارى ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك فيه فلا جواب الا بتخصيص الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات هذا و نقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس فان انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى العموم ۔

ہوگی جو وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور یہ مستلزم ہے تفارق فی الصدق کو جس سے قضیہ موجبہ جزئیہ محصلہ منعقد ہوتا ہے پس وجود موضوع دونوں میں ضروری ہوا۔ معلوم ہوا کہ متساوین کی نقیض یعنی رفع تصادق اور تفارق فی الصدق میں تلازم ہے ۔

قولہ فبعد تسلیمہ الخ :

اس سے پہلے ماقبل میں جو جواب دیا گیا ہے اس کا حاصل یہ تھا کہ متساوین کی نقیضوں سے جو قضیہ منعقد ہوگا وہ موجبہ معدولہ نہ ہوگا بلکہ سالبۃ المحمول ہوگا اور وہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا لہذا اس کی نقیض وجود موضوع کا تقاضا کرے گی جس کی وجہ سے اس میں اور تفارق فی الصدق میں تلازم ثابت ہو جائے گا۔ مصنف نے اپنے قول بعد تسلیمہ سے اس جواب کو رد کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اول تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ قضیہ موجبہ مطلقاً وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے خواہ محصلہ ہو یا معدولہ یا سالبۃ المحمول ہو اور جواب کی بنا اسی پر تھی کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا جب یہ باطل ہو گیا تو جواب بھی باطل ہو گیا۔ اور اگر تسلیم بھی کرلیں کہ موجبہ سالبۃ المحمول نہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا تب بھی آپ کا یہ جواب ہر صورت میں نہ چل سکے گا۔ صرف اس وقت صحیح ہوگا جب یہ مفہومات شاملہ وجودی ہوں جیسا کہ ماقبل کے تحت مثال سے اس کی توضیح کی گئی ہے اور اگر یہ مفہومات شاملہ سلبیہ ہوں جیسے لا شریک الباری لا اجتماع النقیضان وغیرہ ۔ اس وقت قائل کا جواب درست نہ ہوگا اس واسطے کہ ان کی نقیض سے قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول نہ منعقد ہوگا جس پر آپ کے جواب کی بنار تھی ۔ فافہم

قولہ فلا جواب :

امام رازی کے شک قوی کا جواب جو ماقبل سے دیا گیا ہے۔ مصنف نے اس کو رد کیا، اب خود جواب دے رہے ہیں، متساوین کی نقیضوں میں جو تساوی کا دعویٰ کیا گیا ہے یہ مفہومات شاملہ کے علاوہ میں ہے اور وہاں رفع تصادق تفارق فی الصدق کو مستلزم ہے کیونکہ مفہومات شاملہ کے علاوہ ہر مادے میں متساوین کی نقیضوں کا مفہوم کسی نہ کسی شی پر ضرور صادق آئیگا لہذا موضوع موجود ہوگا اور وجود موضوع کے وقت رفع تصادق اور تفارق فی الصدق دونوں متلازم ہیں پس امام رازی کا شک وارد نہ ہوگا۔ اور والا فتفارقا فی الصدق کہنا صحیح ہو جائے گا۔

احقر صدیق احمد بن سید احمد باندوی ۔

قولہ ونقیض الاعم والاخص الخ :

یعنی جن دو کلیوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ان کی نقیضوں میں بھی یہی نسبت ہوگی لیکن عینین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی۔ مصنف نے جزء اول کی دلیل فان انتفاء العام الخ سے اور جزء ثانی کی دلیل ولا عکس سے بیان کی ہے ۔ اب ہم کچھ تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کر رہے ہیں ۔

و شكلت بان لا اجتماع النقيضين اعم من الانسان مع ان بين نقيضهما تباينا وايضا الممكن العام عام من الممكن الخاص مع فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص وكل لا ممكن خاص اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لا ممكن عام ممکن عام والجواب ماهو من التخصيص

جاننا چاہئے کہ دعوی مرکب ہے دو جزوں سے ۔ پہلا جزو یہ ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوگی خاص کی نقیض سے ۔ یعنی جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی وہاں خاص کی نقیض کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ وجود خاص مستلزم ہوتا ہے وجود عام کو اور انتفاء عام مستلزم ہوتا ہے انتفاء خاص کو ۔ مثلاً حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے تو ان کی نقیض لاحیوان خاص ہوگی اور لاانسان عام ۔ پس جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لاانسان کا پایا جانا ضروری ہے ۔ دعوی کا دوسرا جزء یہ ہے کہ خاص کی نقیض عام ہوگی عام کی نقیض سے ۔ یعنی جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی وہاں عام کی نقیض کا پایا جانا ضروری نہیں ۔ اس لئے کہ انتفاء خاص مستلزم نہیں انتفاء عام کو ورنہ عموم کا تحقق نہ ہوگا ۔

قوله وشکلت الخ :

عام و خاص مطلق کی نقیض جو عینین کے عکس کے ساتھ عام و خاص مطلق بیان کی گئی ہے ۔ اس پر مصنفؒ نے دو اعتراض نقل کئے ہیں ۔ پہلے کی نسبت محقق طوسی کی طرف اور دوسرے کی نسبت ابوبکر نجم الدین محمد الکاتبی کی طرف کی جاتی ہے ۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لا اجتماع النقیضین عام ہے اور انسان خاص ہے ۔ لہذا قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ان کی نقیض اجتماع النقیضین اور لا انسان میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہونا چاہئے حالانکہ ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے ۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ممکن عام اور ممکن خاص میں عام و خاص کی نسبت ہے ۔ اول عام ہے کیونکہ اس میں سلب ضرورت عن احد الطرفین ہوتا ہے اور ثانی خاص ہے کیونکہ اس میں سلب ضرورت عن الطرفین ہوتا ہے پس قاعدہ مذکور کی بنا پر ان کی نقیض یعنی لاممکن عام اور لاممکن خاص میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہوگی ۔ اول خاص اور ثانی عام ہوگا ۔ پس جہاں لاممکن عام پایا جائے گا جو کہ خاص ہے وہاں لاممکن خاص بھی پایا جائے گا جو کہ عام ہے ۔ اور ہر لاممکن خاص یا تو واجب ہوگا یا ممتنع ۔ کیونکہ ممکن خاص میں سلب ضرورت عن الطرفین ہوتا ہے تو اس کی نقیض یعنی لاممکن خاص میں اس سلب کا سلب ہوگا ۔ جس سے یا تو وجود ضروری ہوگا یا سلب اول واجب اور ثانی ممتنع ہے اور یہ دونوں ممکن عام کے فرد ہیں کیونکہ ممکن عام میں سلب ضرورت عن احد الطرفین ہوتا ہے اور واجب میں سلبی جانب سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے اور ممتنع میں ایجابی جانب سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے ۔ اب صورت قیاس کی یہ ہوئی کل لاممکن عام لاممکن خاص وکل لاممکن خاص اما واجب او ممتنع ۔ نتیجہ نکلا کل لاممکن عام اما واجب او ممتنع ۔ اس کے بعد ایک دوسرا قیاس بنایا جائے گا جس میں یہ نتیجہ صغری ہوگا ۔

.... اس کی صورت یہ ہوگی کل لاممکن عام اما واجب او ممتنع وکل واجب او ممتنع ممکن عام ۔ نتیجہ نکلا کل لاممکن عام ممکن عام اور یہ اجتماع متنافیین ہے جو کہ محال ہے ۔ اور محال لازم آیا ہے قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ۔ کہ عام و خاص مطلق کی نقیض عینین کے عکس کے ساتھ عام و خاص مطلق ہوگی ۔ لہذا قاعدہ مذکورہ غلط ہوا ۔

قوله والجواب الخ :

دونوں اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق بیان کی ہے ۔ یہ مفہومات شاملہ کے علاوہ میں ہے ۔ اور اجتماع النقیضین اور ممکن عام وغیرہ جن کو لے کر اعتراض وارد کیا گیا ہے یہ مفہومات

وبين نقيضى الاعم والاخص من وجه تباين جزئى كالمتبائنين وهو التفارق فى الجملة لان بين العينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق نقيض الاخر وهو قد يتحقق فى ضمن التباين الكلى كاللاحجر واللاحيوان والانسان واللاناطق وقد يتحقق فى ضمن العموم من وجه كالابيض والانسان والحجر والحيوان ۔

شامل ہیں سے ہیں۔ تو اگر ان میں بیان کردہ قاعدہ جاری نہ ہو تو خرابی لازم نہیں ــــ اب اگر کوئی اس تخصیص کو دیکھ کر اعتراض کرے کہ منطق کے قواعد تو عام ہوتے ہیں اور تخصیص اس کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعمیم بقدر طاقت بشریہ ہوتی ہے اور جو طاقت سے باہر ہو اس میں تعمیم کس طرح کی جائے۔ نیز منطق آلہ ہے علوم حکمیہ کیلئے اور ان علوم میں مفہومات شاملہ سے بحث نہیں ہوتی تو اگر منطق کا کوئی قاعدہ ان کو شامل نہ ہو تو اعتراض کی کیا بات ہے۔ واللہ اعلم احقر صدیق احمد بن سعید احمد۔

قولہ وبین نقیضی الاعم الخ : ــــ

مصنفؒ نے متبائنین کے بیان کے وقت ان کی نقیضوں کو وہاں بیان نہ کیا تھا جس کی وجہ آئندہ آپ کو معلوم ہو جائیگی۔ اب یہاں متبائنین اور عام وخاص من وجہ دونوں کی نقیض بیان کی ہیں کہ دونوں کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے یعنی کبھی تباین کلی ہوگی اور کبھی عموم وخاص من وجہ۔ اس کو تباین جزئی کہتے ہیں۔

ہم پہلے نقیضوں کا بیان تفصیل سے کرتے ہیں۔ بعد میں مصنفؒ کے اقوال کی شرح کریں گے۔ جاننا چاہیے کہ تباین جزئی تفارق فی الجملہ کو کہتے ہیں۔ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے فی الجملہ صادق آنا، خواہ ہمیشہ بغیر دوسرے کے صادق آئے یا کبھی دوسرے کے ساتھ بھی صادق آجائے۔ اول تباین کلی ہے اور ثانی عموم وخاص من وجہ۔ پس تباین جزئی کے تحقق کی دو صورتیں ہوئیں۔ کبھی تباین کلی کے ضمن میں اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں۔ اس تمہید کے بعد اب سنیے کہ متبائنین کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے یعنی جن دو کلیوں میں تباین کلی کی نسبت ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضوں میں بھی تباین کلی ہوتی ہے جیسے انسان اور لاناطق کہ ان میں تباین کلی ہے۔ اور ان کی نقیض لاانسان اور ناطق میں بھی تباین کلی ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔ جیسے حجر اور حیوان کہ ان میں تباین کلی ہے اور ان کی نقیض لاحجر اور لاحیوان میں عموم وخصوص من وجہ ہے۔ اسی طرح عموم وخصوص من وجہ کی نقیض کا حال ہے کہ اس میں کبھی تباین کلی ہوگی جیسے لاحجر اور لاحیوان کہ ان میں تو عموم وخصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیض حجر اور حیوان میں تباین کلی ہے اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کی نقیض میں بھی عموم وخصوص من وجہ ہی کی نسبت ہوگی جیسے ابیض اور انسان کہ ان میں عموم وخصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیض لاابیض اور لاانسان میں بھی عموم وخصوص من وجہ ہے۔

فائدہ : ــــ

مطلق تباین جو نسب اربعہ میں سے ایک قسم ہے اس کے دو فرد ہیں۔ تباین کلی اور عموم وخصوص من وجہ۔ ان ہی کے مجموعہ کا نام تباین جزئی ہے۔ لہذا یہ کوئی علیحدہ قسم نہیں۔

قولہ لان بین العینین الخ : ــــ

دعویٰ یہ تھا کہ عام وخاص من وجہ اور متباین کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے۔ اب اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ متبائنین میں سے ہر ایک کلی دوسرے کے بغیر صادق آتی ہے اور عام وخاص من وجہ میں صرف ایک مادہ میں دونوں مجتمع ہوتی ہیں۔ باقی دو مادوں میں ایک دوسرے کے بغیر پائی جاتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں آپس میں تفارق ہے

وھہنا سوال وجواب علی طبق ما مر ثم الکلی اما عین حقیقۃ الافراد او داخل فیہا تمام المشترک بینہا وبین نوع آخر اولا ۔

اور عینین میں تفارق مستلزم ہوتا ہے نقیض میں تفارق کو۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ عینین میں تفارق کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے کیونکہ دوسرے کے عین کے ساتھ صادق نہیں ہے ورنہ تفارق کیوں ہوتا تو اگر اس کے نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے۔ اسی سے نقیضین میں بھی تفارق سمجھ میں آگیا کہ نقیضین میں سے ہر ایک جب اپنے مقابل نقیض کے عین کے ساتھ جمع ہے تو خود اس نقیض کے ساتھ نہ جمع ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے ساتھ جمع نہیں تو اس کی نقیض کے ساتھ جمع ہوگا یہ عینین کا تفارق ہوا اور ہر ایک کی نقیض دوسرے کی نقیض کے ساتھ جمع نہیں تو اس کے عین کے ساتھ جمع ہوگی یہ نقیضین کا تفارق ہوا اور اسی تفارق کا نام تباین جزئی ہے۔ پس عام وخاص من وجہ کی نقیضوں اور اسی طرح متباینین کی نقیضوں میں تباینِ جزئی کا ہونا ثابت ہوگیا۔ وھو المراد۔

قولہ وھہنا سوال الخ ؛ ـــــــ

یعنی جس طرح متساوین اور عام وخاص مطلق کی نقیضوں پر مفہومات شاملہ کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ متباینین اور اور عام وخاص من وجہ کی نقیضوں پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ لاشئی اور لاممکن میں تباین کلی ہے اسلئے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی فرد موجود نہیں تو ہر ایک کلی بغیر دوسرے کے صادق آئی اور اسی کو تباین کلی کہتے ہیں۔ حالانکہ ان کی نقیضوں یعنی شئی اور ممکن میں تساوی کی نسبت ہے نہ کہ تباین جزئی کی۔ اسی طرح شئی اور لاانسان میں عموم خصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لاشئی اور انسان میں تباین جزئی نہیں اس لئے کہ تباین جزئی میں ضروری ہے کہ ہر ایک کلی بغیر دوسری کلی کے صادق آئے اور لاشئی کا کوئی فرد نہیں جس پر وہ صادق آسکے۔ معلوم ہوا کہ قاعدہ مذکورہ متباینین کی اور عام خاص من وجہ کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے۔ یہ کلیہ نہیں۔ اس اعتراض کا جواب بھی وہی ہے جو پہلے دیا جاچکا ہے کہ ہمارا قاعدہ مفہومات شاملہ کے علاوہ کے لئے ہے۔

قولہ ثم الکلی الخ ؛ ـــــــ

جاننا چاہیئے کہ کلی کی اپنے ماتحت کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں۔

وجہ انحصار یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی اس کو نوع کہتے ہیں۔ یا جزء حقیقت ہوگی۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ وہ جزء یا تو تمام مشترک ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول جنس ثانی فصل ہے۔ یا وہ کلی نہ تو عین حقیقت ہوگی اور نہ جزء ہوگی بلکہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہ خاص ہوگی۔ اول خاصہ ثانی عرض عام پھر ایک قسم کے ماتحت اقسام ہیں۔ جن کا بیان مع امثلہ اپنے اپنے موقع پر آرہا ہے۔

قولہ اما عین حقیقۃ الخ ؛ ـــــــ

تشخصات خارجیہ سے شئی کو خالی کرنے کے بعد جو مفہوم باقی رہتا ہے وہ اس شئی کی ماہیت اور حقیقت ہے جیسے زید کہ اس کو جب تمام تشخصات خارجیہ سے خالی کیا تو انسان باقی رہا، یہی زید کی ماہیت ہے۔ مصنف رح یہاں کلی کی تقسیم کا

ویقال لہا ذاتیات وربما یطلق الذاتی بمعنی الداخل أو خارج یختص بحقیقۃ اولا ویقال لہا عرضیات والجمہور علی أنہ العرض غیر العرضی۔

بیان شروع کر رہے ہیں۔ پہلے ذاتیات کو بیان کریں گے بعد میں عرضیات کو۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی افراد کا جزء ہوگی۔ اول کو نوع کہتے ہیں۔ جیسے انسان کہ اپنے افراد زید۔ عمر۔ بکر وغیرہ کی عین حقیقت ہے۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں۔ وہ جزء یا تو تمام مشترک ہوگا یا تمام مشترک نہ ہوگا۔ اگر تمام مشترک نہیں تو اسکی دو قسمیں ہیں یا تو بالکل ہی مشترک نہ ہو جیسے ناطق۔ یا مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو۔ جیسے حساس۔ اول کو جنس اور ثانی دونوں قسمیں فصل ہیں۔ جنس کی مثال جیسے حیوان کہ اپنے افراد یعنی انسان فرس وغیرہ کی حقیقت کا جزء ہے کیوں کہ اس کی حقیقت مرکب ہے جس کا ایک جزء جنس ہے جو تمام مشترک ہے اور دوسرا جزء فصل ہے جو تمام مشترک نہیں ہے۔ فصل کی مثال جیسے انسان کے لئے ناطق یا حساس۔ کہ ناطق انسان کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ مشترک ہی نہیں اور حساس انسان کا جزء مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ تمام مشترک وہ جزء کہلاتا ہے کہ جن دو یا چند حقائق کے درمیان یہ مشترک ہو ان میں یا تو اس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہ ہو اور اگر ہو تو اس سے خارج نہ ہو۔

قولہ یقال لہا الخ؛ ــــــ

یعنی نوع۔ جنس۔ فصل۔ ان تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ ان سب میں ذات کی طرف نسبت ہے۔ اس میں ایک شبہ ہوتا ہے کہ منسوب اور منسوب الیہ میں تغایر ہونا چاہئے۔ اور تغایر جنس اور فصل میں تو موجود ہے لیکن نوع میں نہیں۔ اس لئے کہ نوع عین ذات ہے نہ کہ منسوب الی الذات۔ لہٰذا نوع کو ذاتی نہیں کہنا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اشکال مبنی ہے معنی لغوی پر اور یہاں پر ذاتی سے اس کے معنی اصطلاحی مراد ہیں یعنی جو ذات سے خارج نہ ہو خواہ عین ہو یا جزء ہو۔ اور کبھی ذاتی کا اطلاق صرف اس کلی پر آتا ہے جو افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ یعنی صرف جنس اور فصل کو ذاتی کہتے ہیں۔ نوع کو نہیں کہتے۔ لیکن لغوی معنی کے اعتبار سے نوع پر کبھی ذاتی کا اطلاق جائز ہے۔

قولہ او خارج الخ؛ ــــــ

کلی ذاتی کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد کلی عرضی کے اقسام بیان کر رہے ہیں۔ کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ یا تو وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی۔ خواہ حقیقت نوعیہ ہو جیسے ضاحک انسان کے لئے۔ یا حقیقت جنسیہ ہو۔ جیسے ماشی حیوان کے لئے خاص ہے۔ یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو۔ جیسے ماشی انسان کے اعتبار سے۔ کلی عرضی کی ان دونوں قسموں کو عرضیات کہتے ہیں۔ مناطقہ کے یہاں دو پر کبھی جمع کا اطلاق کر دیتے ہیں یا ذاتیات کے مطابقت مقصود تھی اس لئے عرضیات کہا۔

فائدہ؛ ــــــ

عرض کے دو معنی ہیں۔ ایک جو قائم بالموضوع ہو۔ یہ جوہر کا مقابل ہے۔ دوسرے وہ شئی جو خارج ہو اور محمول ہو خواہ محمول علیہ کے ساتھ خاص ہو۔ جیسے خاصہ یا خاص نہ ہو۔ جیسے عرض عام۔ یہاں عرض کے ثانی معنی مراد ہیں۔

قولہ والجمہور الخ؛ ــــــ

عرض۔ عرضی۔ محل میں جو اختلاف ہے۔ اسکے بیان سے قبل ان تینوں کی تعریف ضروری ہے تاکہ اس کا

وتغایر المحل حقیقۃ قال بعض الافاضل طبیعۃ العرض لابشرط شئ عرضی وبشرط شئ المحل وبشرط لا شئ العرض المقابل للجوھر

تغایرت سمجھ میں آسکے۔ اس لئے پہلے ان کی تعریف کی جاتی ہے۔ بعد میں اختلاف بیان کیا جائے گا۔

- عرض وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو۔
- عرضی وہ ہے جو عرض سے مشتق ہو۔
- محل وہ ہے جس کے ساتھ عرض قائم ہو۔ جیسے کتابت۔ کاتب۔ انسان۔ اول عرض دوئم عرضی سوم محل ہے

اس کے بعد اب سمجھئے کہ اختلاف ہے کہ ان تینوں میں حقیقتاً تغایر ذاتی ہے یا اعتباری۔ اس میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان میں تغایر ذاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عرض اور عرضی میں چند وجوہ مغایرت ہے۔

(۱) عرض محمول نہیں ہوتا اور عرضی محمول ہوتی ہے جیسے الجسم ابیض کہنا صحیح ہے اور الجسم بیاض کہنا صحیح نہیں۔

(۲) عرضی کبھی جامد ہوتی ہے، اس وقت وہ جوہر ہوگی۔ جیسے حیوان ناطق کے اعتبار سے کہ حیوان چونکہ جوہر ہے اس لئے ناطق کے لئے عرضی تو ہے مگر عرض نہیں کیونکہ جوہر اور عرض میں تباین ہے۔

(۳) عرضی کبھی مشتق ہوتی ہے اس وقت وہ مرکب ہوگی مبدء اور ذات سے اور عرض بسیط ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ صرف مبدء کا نام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مرکب اور بسیط میں تغایر ذاتی ہوتا ہے۔

یہ بیان تھا کہ عرض اور عرضی میں مغایرت ہے۔ اب عرض اور محل میں مغایرت بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں۔ وغیرہ المحل یعنی عرض محل کے بھی حقیقۃً مغایر ہے۔ اس کی بھی چند وجوہ ہیں۔

(۱) عرض محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور قائم اپنے ما قام بہ کے مغایر ہوتا ہے

(۲) عرض حال ہے اور حال محل کا غیر ہوتا ہے۔

(۳) عرض زائل ہو جاتا ہے اور محل باقی رہتا ہے۔ اگر دونوں ایک ہوتے تو عرض کے زوال سے محل میں بھی زوال ہو جاتا۔ جیسے سفیدی کبھی جسم سے زائل ہو جاتی ہے اور جسم باقی رہتا ہے۔

مصنفؒ نے عرضی اور محل میں مغایرت کو نہیں بیان کیا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں مغایرت بالکل ظاہر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عرضی کا مبدء یعنی عرض محل کے مغایر ہے جیسا کہ ابھی گذرا تو مشتق بھی محل کے مغایر ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عرضی کا مفہوم انتزاعی ہے۔ خارج میں وجود نہیں اور محل خارج میں موجود ہوتا ہے۔

قولہ قال بعض الافاضل الخ :

بعض لوگوں نے اس قول کی نسبت محقق دوانی کی طرف کی ہے۔ اور بعض نے اس کا قائل ابوالحسن کاشی کو بیان کیا ہے۔ حاصل اس قول کا یہ ہے کہ ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری۔ ایک ہی شئی ہے مختلف اعتبار کی وجہ سے ان میں بظاہر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ عرض کی طبیعت کو جب لابشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی نہ تو موضوع کی مقارنت کا لحاظ کیا جائے اور نہ عدم مقارنت کا تو اس کو عرضی کہتے ہیں۔ اور جب بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی جب موضوع کی مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو محل کہتے ہیں۔ اور جب بشرط لا شئی کے درجہ میں ہو یعنی جب عدم مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو عرض کہتے ہیں جو جوھر کا مقابل ہے۔

کا حمل محل پر بالمواطاۃ ہوتا ہے اور عرض کا محل پر حمل بالاشتقاق ہوتا ہے۔ اول کی مثال جیسے الجسم ابیض۔ ثانی کی مثال جیسے الجسم ذو بیاض

ولذا صح النسوة اربع والماء ذراع ومن ثم قال ان المشتق لا یدل علی النسبة ولا علی الموصوف لا عاما ولا خاصا

قولہ ولذا صح الخ :-

اس سے پہلے قول میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ عرض، عرضی اور محل میں تغایر اعتباری ہے۔ اب اس دعوے پر دلیل قائم کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں چونکہ اتحاد ہے اسلئے النسوة اربع اور الماء ذراع صحیح ہے۔ اول میں اربع عرضی ہے جس کا حمل النسوة پر ہو رہا ہے۔ ثانی مثال میں ذراع عرض ہے جس کا حمل الماء پر ہو رہا ہے۔ اور النسوة اور الماء محل ہیں اور حمل تقاضا کرتا ہے اتحاد کا۔ ان دو مثالوں سے عرض کا اور عرضی کا محل کے ساتھ اتحاد ثابت ہوتا ہے۔ عرض اور عرضی کے اتحاد کی مثال نہیں بیان کی لیکن اگر غور کیا جائے تو انھیں دو مثالوں سے عرض اور عرضی کا اتحاد بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ ان مثالوں میں عرض اور عرضی کا اجتماع محل کے ساتھ ثابت ہوا ہے تو اگر ان دونوں میں تباین ہوتا تو محل کے ساتھ دونوں کا اجتماع کیسے ہوتا کیونکہ اجتماع متنافیین محال ہے۔ اب ایک مثال ایسی بیان کی جاتی ہے جس میں تینوں جمع ہیں۔ وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اس میں تین چیزیں ہیں۔ ذات، وجود، موجود۔ اول محل ثانی عرض ثالث عرضی ہے۔ ان تمام مثالوں سے تینوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ثابت ہوا۔

قولہ ومن ثم قال الخ :-

اس سے قبل عرض، عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ثابت کیا تھا۔ اس پر تفریع کر رہے ہیں لیکن اس تفریع میں عرض اور عرضی میں اتحاد کو دخل ہے۔ محل کے اتحاد کا اس تفریع سے تعلق نہیں ہے۔ حاصل اس تفریع کا یہ ہے کہ جس طرح مبدء جو کہ عرض ہے نہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر۔ خواہ موصوف عام ہو یا خاص۔ اسی طرح مشتق بھی جو کہ عرضی ہے ان تینوں چیزوں پر دلالت نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مبدء اور مشتق میں اتحاد ہے اور ان دونوں کے اتحاد کا منشاء عرض اور عرضی کا اتحاد ہے۔

قولہ لا یدل الخ :-

مشتق نسبت پر اسواسطے دلالت نہیں کرتا کہ نسبت کا تحقق بغیر منسوب اور منسوب الیہ کے نہیں ہو سکتا اور جب مشتق کی دلالت کسی ذات پر نہیں ہوتی نہ عام پر نہ خاص پر۔ تو نہ منسوب پایا جائیگا اور نہ منسوب الیہ۔ اور جب یہ دونوں نہونگے تو نسبت کا تحقق کسطرح ہوگا اور جب نسبت کا تحقق نہیں تو اس پر دلالت کسطرح ہوگی۔ مشتق کے مفہوم عام پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتق کبھی فصل بھی واقع ہوتا ہے۔ اور ایسی صورت میں اگر مشتق کی دلالت مفہوم عام پر مان لی جائے تو عرض عام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے مثلاً ناطق اگر موصوف عام پر دلالت کرے تو اس کی تعبیر شئی له النطق سے کریں گے پس ناطق جو کہ انسان کے لئے خاص ہے مطلق شئے کے لئے ثابت کرنے سے عرض عام بن جائے گا کیونکہ اس صورت میں انسان اور غیر انسان سبھی کے لئے ثابت ہوگا۔ دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ مشتق جب فصل ہوگا تو نوع کے لئے جزء ہوگا اور اگر موصوف عام پر اس کی دلالت مان لی جائے تو موصوف عام فصل کا جزء ہوگا اور جزء الجزء جزء کے قاعدہ کی بناء پر یہ عرض عام بھی نوع کا جزء بن جائے گا اور جب جزء بن جائیگا تو عرض عام نہ رہے گا۔ وھذا خلف۔

موصوف خاص پر مشتق کے دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے۔ مثلاً ضاحک کا

بل معناه هو القدر الناعت وحده هذا هو الحق۔

موصوف خاص پر مشتق کے دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے۔ مثلاً ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ممکن تھا چنانچہ الانسان ضاحک بالامکان بولا کرتے ہیں۔ اور اسکی تعبیر موصوف خاص نکال کر بجائے الانسان ضاحک کے الانسان انسان له الضحک کہیں گے اور یہ ثبوت الشئ لنفسہ ہے جو کہ ضروری اور واجب ہوتا ہے پس جو چیز ممکن تھی واجب ہو جائے گی۔ وهذا ایضا خلف۔ معلوم ہوا کہ مشتق کی دلالت موصوف خاص پر بھی نہیں ہوئی۔ وہ حاصل بحث یہ کہ مشتق مثل مبدء کے بسیط ہے جس طرح مبدء نسبت اور موصوف پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح مشتق بھی دلالت نہیں کرتا ایسا نہیں کہ مشتق مبدء اور نسبت سے مرکب ہو جیسا کہ سید السند کا مذہب ہے اور نہ یہ کہ مبدء اور نسبت اور ذات یعنی موصوف تینوں سے مرکب ہو۔ جیسا کہ اہل عربیت کا مذہب ہے۔ والتفصیل مع انہ لاطائل تحتہ مذکور فی المطولات۔

قولہ بل معناه الخ:

ماقبل کے بیان سے ثابت ہوا کہ مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر، خواہ عام ہو یا خاص۔ اب مشتق کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں کہ آخر اس کے مفہوم کا کیا مطلب ہے۔ فرماتے ہیں کہ مشتق کے معنی صرف قدر ناعت کے ہیں یعنی مشتق ایسا امر ہے کہ جو کسی شے کے لئے نعت ہو اور اس کا معبر ہو۔ جیسے اسود اور ابیض جس کے معنی سیاہ اور سفید کے ہیں

قولہ هذا هو الحق:

اس کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں۔ اول مشتق کا بسیط ہونا حق ہے۔ اس میں سید السند اور اہل عربیت کا رد ہے جیسا کہ اس سے قبل ہم نے بیان کیا ہے۔ دوم عرض عرضی محل کے اتحاد کی طرف اشارہ ہو۔ مصنفؒ نے اس مذہب کو حق کہا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس میں نظر ہے جیسا کہ اہل نظر نے بیان کیا ہے۔ حاصل نظر کا یہ ہے کہ عرض۔ عرضی۔ محل کے اتحاد ذاتی کے سلسلہ میں جو دلائل بیان کئے گئے ہیں، سب ہی مخدوش ہیں۔ مثلاً النسوۃ اربع سے عرض اور محل کے اتحاد پر اور الماء ذراع سے عرض اور محل کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی۔ اس سے ان کے درمیان اتحاد ذاتی نہیں ثابت ہوتا۔ اس لئے کہ عرض اور عرضی کا محل پر حمل کرنے سے اتحاد عرضی ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ ذاتی۔ اور من ثم قال سے عرض اور عرضی کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی کہ مشتق عرضی ہے اور مبدء عرض ہے اور یہ دونوں نسبت اور موصوف عام وخاص پر دلالت نہ کرنے میں شریک ہیں۔ اس سلسلے میں کہا تھا کہ مشتق کے موصوف عام پر دلالت کرنے میں عرض عام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے اور موصوف خاص پر دلالت کرنے میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے۔ لیکن یہ دونوں استدلال صحیح نہیں۔ ہمارے پاس دونوں کے جواب ہیں ــــ اول کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کا نام نہیں بلکہ مفہوم کو فصل کہتے ہیں اور موصوف عام اگر نکالا جائے تو اس کا انضمام فصل کے الفاظ کے ساتھ ہوگا نہ کہ مفہوم کے ساتھ لہذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا۔ مثلاً ناطق کا موصوف عام شئ له النطق نکالا جائے تو اس کا تعلق ناطق کے الفاظ کے ساتھ ہوا نہ کہ اس کے مفہوم کے ساتھ اور فصل مفہوم ناطق ہے نہ الفاظ ناطق۔ پس جو فصل ہے اس کے ساتھ انضمام نہ ہوا۔ اور جس کے ساتھ انضمام ہے وہ فصل نہیں۔ لہذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا ــــ دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا ہے کہ موصوف خاص پر مشتق اگر دلالت کرے تو ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے۔ یہ لازمہ مسلم نہیں اس لئے کہ یہ موقوف ہے ثبوت الشئ لنفسہ پر۔ اور یہاں یہ لازم نہیں۔ اس لئے کہ موضوع مطلق ہے اور محمول مقید ہے

قوله ويؤيده ما قال ابن سينا وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها فالكليات خمس ۔

دونوں ایک نہیں ہیں ۔ مثلاً مثال مذکور میں ضاحک کا موصوف خاص انسان له الضحك نکالا جائے اور انسان پر اس کا حمل کرنے کے واسطے الانسان انسان له الضحك کہا جائے تو اس میں مطلق انسان موضوع ہے ۔ اور انسان له الضحك جو مقید ہے وہ محمول ہے ۔ پس ثبوت الشئ لنفسه نہ لازم آیا جس سے امکان کے واجب ہونے کا الزام قائم کیا جائے ۔ اور جب موصوف عام وخاص پر مشتق دلالت کرسکتا ہے جیسا کہ ابھی ہم نے بیان کیا تو نسبت پر بھی دلالت کرسکتا ہے ۔ اسواسطے کہ عدم دلالت کی بنا جب فاسد ہوگئی تو دلالت صحیح ہو جائے گی ۔

قوله ويؤيده الخ

جو لوگ عرض ، عرضی ، محل میں اتحاد ذاتی کے قائل ہیں ۔ ان کی تائید مقصود ہے ۔ لیکن اس سے صرف عرض اور محل میں اتحاد کی تائید ہوتی ہے ۔ عرض اور عرضی یا عرضی اور محل میں اتحاد اس سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ معلوم ہو جائے گا ۔ حاصل تائید کا یہ ہے کہ شیخ الرئیس ابن سینا نے فرمایا ہے کہ اعراض کیلئے علیحدہ سے کوئی وجود نہیں ہے بلکہ محل کا وجود ہی اعراض کا وجود ہے تو جب دونوں کا وجود ایک ہوا تو لازم آئے گا کہ ان دونوں کی ذات بھی ایک ہے ۔ اسو اسطے کہ دو چیزوں کا وجود متحد ہونا ان کے ذات میں اتحاد کو مستلزم ہے کیونکہ اگر ذات میں اتحاد نہ ہو بلکہ دونوں متباین ہوں تو پھر وجود میں اتحاد کیسے ہوسکتا ہے فان المتباينان لا يتحدان في الوجود ۔

تائید کا حاصل آپ کے سامنے آگیا لیکن اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو شیخ الرئیس کے قول سے اعراض اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا ۔ اسواسطے کہ شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اعراض کا وجود فی نفسہ کوئی علیحدہ شئ نہیں ہے بلکہ ان کا وجود فی محلہ ہی ان کا وجود فی نفسہ ہے ۔ اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ عرض اور محل وجود اور ذات میں بھی متحد ہو جائیں گے ۔

تشریح اس کی یہ ہے کہ جوہر اور عرض ۔ دونوں کے دو طرح کے وجود ہیں ۔ ایک وجود فی نفسہ دوسرا وجود فی محلہ تو جوہر میں تو یہ دونوں وجود علیحدہ علیحدہ ہیں اور وجود فی محلہ کے فنا سے ان کا وجود فی نفسہ فنا نہیں ہوتا ۔ مثلاً ایک شخص کرسی میں بیٹھا تھا اس کے بعد چلا گیا تو اس کے چلے جانے کے بعد وجود فی محلہ یعنی بیٹھنا تو ختم ہوگیا لیکن اس کا وجود فی نفسہ یعنی خود بیٹھنے والا فنا نہیں ہوا ۔ بخلاف اعراض کے کہ ان کا وجود فی نفسہ علیحدہ نہیں ۔ جب تک ان کا وجود فی محلہ ہے اسوقت تک ان کا وجود فی نفسہ ہے ورنہ نہیں ۔ جیسے کپڑا کہ کپڑے کے وجود تک اس کی سرخی بھی ہے ۔ اگر کپڑا جل گیا تو اسکی سرخی بھی ساتھ ساتھ ختم ہوگئی ۔ اس تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں آگیا ہوگا کہ شیخ نے اعراض ہی کے دونوں قسم کے وجود کو بیان کیا ہے کہ بغیر وجود فی محلہ کے اعراض کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا ۔ اس سے عرض اور محل میں اتحاد کیسے ثابت ہوگیا ۔

فافهم ولا تكن من زلة الاقدام فانها من مزلة الاقدام ۔ احقر ۔ صادق عرف سید احمد

قوله فالكليات خمس الخ

اس سے قبل کلی کی تقسیم جو اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہے اسکو بیان کیا ہے ہم نے اس کے اقسام اور ان اقسام میں وجہ انحصار کو بھی بیان کردیا ہے اب اس پر تفریع کررہے ہیں کہ ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ کلیات پانچ ہیں ۔ اس کے بعد

الاول الجنس وھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو فان کان جوابا عن الماھیة وجمیع المشارکات فقریب والا فبعید وھھنا مباحث ۔

اقسام خمسہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں ۔

قولہ الاول الجنس :

یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں اور عرضی کی دو قسمیں ہیں ۔
ذاتی کے اقسام میں جنس کو اس لئے پہلے بیان کیا کہ وہ جزء عام اور اعلیٰ و اشہر ہے ۔ اس کے بعد نوع کو بیان کرینگے کیونکہ وہ ماھو کے جواب میں واقع ہونے کی وجہ سے جنس کے مشابہ ہے ۔ فصل کو اخیر میں بیان کیا کیونکہ اس کو خاصہ کیساتھ مشابہت ہے اس لئے کہ دونوں اسی شئی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں ۔ لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کا بیان خاصہ کے متصل کیا جائے ۔ عرضی کے اقسام میں خاصہ کو پہلے اور عرض عام کو اخیر میں اس لئے بیان کیا کہ خاصہ میں اختصاص ہے اور عرض عام میں نہیں ۔ اب جنس کی تعریف کی جاتی ہے ۔
جنس ایسی کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو ۔ تعریف میں مقول علی الکثیرین الی آخرہ کہنا کافی تھا ۔ لفظ کلی کی ضرورت نہ تھی لیکن اجمالی اور تفصیلی احاطہ سے چونکہ احاطہ تام حاصل ہوتا ہے جس کی تعریف میں ضرورت ہوتی ہے ۔ اس لئے دونوں کو بیان کیا ۔ جنس کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے اور مقول علی کثیرین اس کی تفسیر ہے اور مختلفین بالحقائق کی قید سے نوع فصل قریب خاصۃ النوع خارج ہوگئے ۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بھی مختلفین بالحقائق محمول نہیں اور فی جواب ماھو کی قید سے فصل بعید خاصۃ الجنس اور عرض عام خارج ہوگئے ۔ اسواسطے کہ انمیں سے کوئی بھی ماھو کے جواب میں واقع نہیں ۔

جنس کی دو قسمیں ہیں ۔ قریب اور بعید ۔
جنس قریب وہ جنس ہے جو ماہیت کے ساتھ اس کی جنس میں شریک ہونے والی تمام چیزوں کے جواب میں واقع ہو ، ایسا نہ ہو کہ بعض کے جواب میں آئے اور بعض کے جواب میں نہ آئے جیسے حیوان کہ انسان کے جواب میں واقع ہے اور انسانوں کے ساتھ حیوانیت میں جتنی چیزیں شریک ہیں ۔ مثلاً غنم ۔ بقر ۔ حمار وغیرہ ان میں سے ایک ایک کو انسان کے ساتھ جمع کرکے سوال کریں یا سب کو ملا کر سوال کریں ۔ ان دونوں صورتوں میں جواب میں حیوان واقع ہوگا ۔ اور اگر وہ جنس ماہیت کے ساتھ اس کی جنس میں شریک ہونے والی تمام چیزوں کے جواب میں واقع نہ ہو بلکہ بعض کے جواب میں آئے اور بعض کے جواب میں نہ آئے تو اس کو جنس بعید کہتے ہیں ۔ جیسے نامی کہ انسان کے ساتھ نامی ہونے میں جتنی چیزیں شریک ہیں ۔ انہیں سے بعض کا جواب نامی کے ساتھ صحیح ہے اور بعض کا نہیں ۔ مثلاً انسان کے ساتھ نامی ہونے میں تمام حیوان اور نباتات شریک ہیں پس اگر انسان کے ساتھ حیوان اور نباتات میں سے کسی کو لے کر سوال کریں گے تب تو جواب میں نامی آئے گا اور اگر صرف حیوان کے کسی فرد کو شریک کرکے سوال کریں تو نامی نہ آئے گا ۔ چنانچہ اگر الانسان والفرس والشجر ماھن کہیں تب تو جواب میں جسم نامی صحیح ہے ۔ اور اگر صرف الانسان والفرس ماھما کہیں تو یہ جواب صحیح نہ ہوگا بلکہ حیوان جواب ہوگا ۔

قولہ وھھنا مباحث الخ :

مصنف نے پانچ بحثیں بیان کی ہیں ۔ بعض میں مقام کی توضیح و تنقیح ہے ۔ اور بعض میں اعتراض کا جواب دیا ہے ،

الاول - ان ماھو سوال عن تمام الماھیۃ المختصۃ ان اقتصر فیہ علی امر واحد فیجاب بالنوع او الحد التام وعن تمام الماھیۃ المشترکۃ ان جمع بین امور فیجاب بالنوع ان کانت متفقۃ الحقیقۃ وبالجنس ان کانت مختلفتھا -

چنانچہ مبحث اول میں ماھو کی تحقیق ہے کہ اس سے کیا مراد ہے - جاننا چاہیئے کہ ماھو کے جواب میں یا تو نوع واقع ہوتی ہے یا حد تام یا جنس - وجہ انحصار یہ ہے کہ سوال میں ایک امر مذکور ہوگا یا چند امور - اگر ایک امر ہے تو وہ جزئی ہوگا یا کلی - ان دونوں صورتوں میں سوال ماہیت مختصہ کے بارے میں ہوگا - امر جزئی کی صورت میں جواب میں نوع واقع ہوگی اسلئے کہ یہی اس کی ماہیت مختصہ ہے - جیسے زید - ماھو کے جواب میں - انسان اور امر کلی کی صورت میں جواب میں حد تام واقع ہوگی - اس لئے کہ یہی اس کی ماہیت مختصہ ہے - اور اگر سوال میں چند امور مذکور ہیں تو وہ متفقۃ الحقائق ہے یا مختلفۃ الحقائق - ان دونوں صورتوں میں سوال تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں ہوگا - اول صورت میں نوع جواب میں واقع ہوگی - اس لئے کہ امور متفقۃ الحقائق کی تمام ماہیت مشترکہ نوع ہے - جیسے زید - خالد - بکر - ماھم کے جواب میں انسان - ثانی صورت میں جنس جواب میں واقع ہوگی - اس لئے کہ امور مختلفۃ الحقائق کی تمام ماہیت مشترکہ جنس ہے - جیسے الانسان والفرس - ماھما کے جواب میں - حیوان -

قولہ الماھیۃ :

ماہیت سے مراد ایسی حقیقت کلیہ ہے جو وجود اور تشخص سے خالی ہو مابہ الشئی ھو ھو یہاں مراد نہیں - اس سے وہ اعتراض جو اس موقع پر کیا جاتا ہے نہ وارد ہوگا - اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان سے معلوم ہوا کہ ماھو کے جواب میں نوع یا حد تام یا جنس واقع ہوتی ہے - حالانکہ واجب کے بارے میں جب ماھو سے سوال کیا جائے تو ان میں سے کوئی چیز جواب میں واقع نہیں ہوتی -

اس کا جواب یہ ہے کہ ماھو سے ایسی ماہیت کے بارے میں سوال ہوتا ہے جو وجود اور تشخص سے خالی ہو اور واجب میں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ واجب میں وجود اور تشخص عین ذات ہے - ذات واجب وجود اور تشخص سے مجرد نہیں -

قولہ المختصۃ :

ماہیت مختصہ میں تعمیم ہے خواہ وہ مختصہ بالاشخاص ہو جیسے انسان کہ وہ زید - عمر - بکر وغیرہ کے ساتھ مختص ہے - اور یہ سب اشخاص ہیں - یا مختص بالانواع ہو - جیسے نوع کی حد تام مثلاً حیوان ناطق کہ وہ انسان کے ساتھ خاص ہے اور انسان نوع ہے - یا مختص بالاجناس ہو - جیسے جنس کی حد تام مثلاً الجوھر، الجسم النامی الحساس المتحرک بالارادۃ - کہ یہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور حیوان جنس ہے - یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ جب سوال میں امر کلی مذکور ہو، اس وقت جواب میں حد تام واقع ہوگی - حالانکہ امر جزئی کے جواب میں بھی حد تام واقع ہوتی ہے -

اس کا جواب یہ ہے کہ امر جزئی کے جواب میں حد تام کا معنی کے اعتبار سے واقع ہونا صحیح تو ہے لیکن چنداں مفید نہیں - اس لئے کہ جب بالاجمال لفظ واحد سے جواب ہوجاتا ہے تو تفصیل یعنی جنس اور فصل کے ذکر کی کیا ضرورت ہے -

اس جواب سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ مصنف رح کے قول فیجاب بالنوع اور الحد التام میں ترتیب علی سبیل اللف والنشر ...

منع الجمع اور حقیقی کے طور پر نہیں ۔ یعنی امر واحد کے جواب میں نوع اور حد تام میں سے کسی ایک کا واقع ہونا ضروری ہے ۔ اگر دونوں واقع ہوجائیں تب بھی کوئی حرج نہیں ۔

قوله ومن ههنا يقترح : ـــــــ

یعنی جنس نام ہے تمام مشترک کا جو ماھو کے جواب میں واقع ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک شئی کے لئے ایک ہی مرتبہ کی دو جنسیں نہیں ہوسکتیں خواہ دونوں جنس قریب ہوں یا بعید ۔ اس لئے کہ ماھو طالب ہوتا ہے تمام حقیقت مشترکہ کا ۔ پس اگر اسی کے جواب میں دو جنسوں میں سے ایک واقع ہوئی تو وہی تمام حقیقت مشترکہ ہوئی اور در حقیقت وہی جنس ہے دوسری کو جنس کہنا صحیح نہیں اور اگر دونوں جواب میں واقع ہوئیں تو دونوں مل کر جنس واحد ہونگی ۔ ان کو دو کہنا صحیح نہیں ۔ نیز اگر شے واحد کے لئے مرتبہ واحدہ کی دو جنس مانی جائے تو اس صورت میں استغنا رذات کا ذاتیات سے لازم آتا ہے اس لئے کہ ایک جنس جب اپنی فصل قریب کے ساتھ مل کر ماہیت نوعیہ کیلئے محصل بن گئی ۔ تو دوسری جنس کی ضرورت ہی نہیں رہی ۔ اب اس کا لانا بے کار ہوگا حالانکہ جنس شی اس شی کے لئے ذاتی ہوتی ہے اس کا لانا لغو نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اس میں اپنی ذاتی سے استغنا لازم آتا ہے ۔ وھو باطل معلوم ہوا کہ دوسری جنس کا ماننا ہی غلط ہے ۔

قوله فى مرتبة واحدة : ـــــــ

یعنی ایک شے کیلئے دو جنس ایک ہی مرتبہ کی نہیں ہوسکتی ۔ اگر دو مرتبہ کی ہوں تو اس میں کچھ حرج نہیں جیسے انسان کیلئے جسم نامی اور جسم مطلق کہ یہ دونوں اس کیلئے جنس بعید ہیں لیکن اول بعید بیک مرتبہ اور ثانی بعید بدو مرتبہ ۔ اسلئے کوئی مضائقہ نہیں

قوله لماهية واحدة : ـــــــ

یعنی دو جنس ایک ہی مرتبہ کی ایک ماہیت کے لئے نہیں ہوسکتی ۔ اگر دو ماہیت ہوں اور ایک ہی مرتبہ کی دو جنسیں ان دونوں کے لئے ثابت ہوں تو کوئی خرابی نہیں جیسے حیوان انسان کے لئے اور جسم نامی حیوان کے لئے پس حیوان اور جسم نامی یہ دونوں جنس قریب ہیں ۔ لیکن ایک ماہیت کے لئے دونوں ثابت نہیں ہیں اسلئے کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا حاصل یہ ہے کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو جنس دو مرتبہ کی ہوں یا دو جنس مرتبہ واحدہ کی دو ماہیتوں کے لئے ہوں ۔ ان دونوں صورتوں میں کوئی خرابی نہیں ۔ البتہ دونوں قیدوں کے مجموعہ والی صورت باطل ہے ۔ یعنی ماہیت واحدہ کیلئے مرتبہ واحدہ کی دو جنس نہیں ہوسکتیں ۔

قوله الثانى : ـــــــ

مبحث ثانی ایک سوال کا جواب ہے جو مصنف رح کے مذہب مختار پر واقع ہوتا ہے جو ماہیت نوعیہ کے بارے میں انھوں نے اختیار کیا ہے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماہیت نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب ثانی صورت میں ترکیب انضمامی ہے یا اتحادی ۔ بعض لوگ اس کو بسیط کہتے ہیں اور جنس اور فصل کو اجزار نہیں مانتے بلکہ عرضیات کی طرح ان کو بھی ماہیت نوعیہ سے منتزع مانتے ہیں جیسے فوقیت آسمان سے منتزع ہے اور ذاتیات یعنی

وجود الجنس هو النوع ذهناً وخارجاً۔

جنس اور فصل اور عرضیات میں فرق اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ذاتیات اولاً بالذات منتزع ہوتے ہیں اور عرضیات ثانیاً وبالعرض۔ لیکن یہ مذہب صحیح نہیں اسواسطے کہ جنس اور فصل اجزاء عقلیہ حقیقیہ ہیں تو یہ منتزع کیسے ہو سکتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ماہیت نوعیہ میں ترکیب انضمامی ہوتی ہے۔ جنس منضم الیہ اور فصل منضم ہے۔ ان کے مذہب میں جنس اور فصل کا علیحدہ علیحدہ وجود ہے۔ اس کے بعد دونوں کے انضمام سے ماہیت نوعیہ کی ترکیب ہوتی ہے۔ یہ مذہب بھی صحیح نہیں ہے۔ اسواسطے کہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ ہیں۔ اور ترکیب انضمامی میں اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں۔
تیسرا مذہب بعض محققین اور شیخ الرئیس کا ہے کہ ماہیت نوعیہ مرکب تو ہے لیکن اس میں ترکیب اتحادی ہے یعنی اجزاء سب کے سب متحد ہیں۔ وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں اعتبار سے ان میں امتیاز نہیں۔ اس میں یہ متعین نہیں کیا جاسکتا کہ فلاں حصہ جنس ہے اور فلاں حصہ فصل ہے۔
مصنف ؒ نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے جس کا اس مبحث ثانی میں جواب دیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب ماہیت نوعیہ میں ترکیب اتحادی ہے تو جنس اور نوع کا وجود بھی متحد ہوگا جس کی وجہ سے نوع پر جنس ذہناً اور خارجاً محمول ہوگی۔ اب ہمارا سوال یہ ہے کہ اگر جنس اور نوع دونوں کا ایک ہی وجود ہو تو یہ وجود دونوں کے ساتھ قائم ہے یا صرف نوع کے ساتھ۔ اول صورت میں شی واحد کا حلول متعدد محل میں لازم آتا ہے اور چونکہ جنس واحد ہے اور انواع کثیر ہیں اس لئے واحد کا کثیر کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔ اور ثانی صورت میں کلی یعنی نوع کا وجود بغیر جزو یعنی بغیر جنس کے لازم آئے گا اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ نیز ثانی صورت میں جب وجود جنس کے ساتھ قائم نہیں تو نوع اور جنس وجود میں متحد نہ ہوں گے۔ لہذا جنس کا نوع پر حمل صحیح نہ ہوگا کیونکہ مدار حمل جو کہ اتحاد فی الوجود ہے۔ یہاں مفقود ہے۔ اسی اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جنس کا وجود تحصلی جو فصل کے ساتھ مل کر ہوتا ہے یہ بعینہ نوع کا وجود ہے یعنی جنس اس مرتبہ میں نوع کے ساتھ متحد ہے علیحدہ کوئی شی نہیں لہذا محل متعدد نہ ہوئے جس سے شی واحد کا حلول متعدد محل میں لازم آئے بلکہ جس طرح وجود واحد ہے موجود بھی واحد ہے۔ پس تو حال میں تعدد ہے نہ محل میں۔ نیز جنس جب اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے علیحدہ کوئی شی نہیں بلکہ نوع کا وجود ہی جنس کا وجود ہے تو جس طرح نوع میں کثرت ہے جنس میں بھی کثرت ہوئی۔ اس لئے یہ الزام بھی صحیح نہیں کہ واحد کا کثیر کے ساتھ اتحاد لازم آتا ہے۔ یہ تو جواب کا خلاصہ تھا۔ اب تشریح طلب اجزاء کی شرح ملاحظہ فرمائیے۔

قولہ وجود الجنس الخ :۔

اس وجود سے مراد جنس کا وجود تحصلی ہے جس میں جنس کے ساتھ فصل بھی ملحوظ ہوتی ہے یعنی جنس جب فصل کے ساتھ مل جائے اس وقت اس کا وجود بعینہ نوع کا وجود ہے اور اگر جنس کے ساتھ فصل نہ ملے بلکہ جنس درجہ ابہام میں ہو جو اس کے وجود تعقلی کا درجہ ہے اس میں جنس نوع کے ساتھ متحد نہیں بلکہ نوع کے بغیر بھی جنس کا تصور ہو سکتا ہے

فهو محمول علیہ فیہما و منشاء ذلک ان الجنس لیس لہ تحصل قبل النوع وان کانت قبلیۃ لا بالزمان. فان اللون مثلا اذا خطرناہ بالبال فلا یقنع بتحصل شیٔ متقرر بالفعل بل یطلب فی معنی اللون زیادۃ حتی یتقرر بالفعل واما طبیعۃ النوع فلیس یطلب فیہا تحصل معناہا بل تحصل الاشارۃ۔

قولہ فہو محمول علیہ الخ :

یعنی جنس اپنے وجود تحصلی کے درجہ میں نوع پر ذہنا اور خارجا محمول ہوگی کیوں کہ حمل کا مدار اتحاد فی الوجود ہے اور جنس اپنے اس درجہ میں نوع کے ساتھ وجود میں متحد ہے۔

قولہ لا بالزمان الخ :

یعنی جنس اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے نوع پر نہ تو زمانے کے اعتبار سے مقدم ہے اور نہ ذات کے اعتبار سے اول تو ظاہر ہے کیونکہ تقدم زمانی میں مقدم کا زمانہ پہلے ہوتا ہے اور مؤخر کا بعد میں۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جنس اور نوع دونوں کا وجود ایک ہی ہے۔ پس تقدم اور تاخر زمانی کا تحقق نہیں ہو سکتا اور تقدم ذاتی بھی نہیں ورنہ دور لازم آئے گا اس لئے کہ تقدم ذاتی میں مقدم پر مؤخر کا حصول موقوف ہے اس قاعدہ کی بنا پر اگر جنس کو نوع پر تقدم ذاتی حاصل ہوتا تو نوع کا حصول جنس پر موقوف ہوتا۔ اور یہ ابھی آپ کو معلوم ہوا کہ جنس اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے نوع پر موقوف ہے بغیر نوع کے اس کا وجود تحصلی نہیں ہوتا پس جنس موقوف ہے نوع پر اور نوع موقوف ہو جائیگی جنس پر وھل ھذا الا الدور وھو باطل۔

قولہ فان اللون الخ :

اس سے قبل یہ دعوی کیا تھا کہ جنس کے اندر چونکہ ابہام ہے اس لئے اس کا وجود تحصلی نوع سے قبل نہیں ہو سکتا۔ اب اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لونے کا جس وقت تلفظ کیا جاتا ہے تو اس میں ابہام کی وجہ سے اس کے سننے کے بعد طبیعت کو قناعت نہیں ہوتی بلکہ طبیعت میں ایک تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ اس میں کوئی ایسی زیادتی ہو جس سے اس کا ابہام دور ہو اور متعین طور پر وہ حاصل ہو جائے اور جب سواد وغیرہ کی اس میں زیادتی ہو جاتی ہے تو یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور تزلزل دور ہو کر طبیعت کو قرار حاصل ہو جاتا ہے۔ پس مطلق لونے جو بمنزلہ جنس کے ہے اسکا وجود اس وقت ہوا جب سواد کے ساتھ مقید کر کے نوع کی شکل پیدا ہوئی۔ اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آتی کہ جنس کا علیحدہ وجود نہیں بلکہ نوع کا وجود ہی جنس کا وجود کہلاتا ہے۔

قولہ واما طبیعۃ النوع الخ :

ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح جنس میں ابہام ہے جس کی وجہ سے وہ نوع کی محتاج ہے اسی طرح نوع میں بھی تو ابہام ہے جس کی وجہ سے وہ مشخص کی محتاج ہے تو پھر دونوں میں فرق کیا ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس میں دو ابہام ہیں جس کی وجہ سے وہ نہ تو محصل ہے اور نہ مشخص ہے۔ بخلاف نوع کے کہ وہ ایک امر محصل ہے۔ البتہ کلی ہونے کی وجہ سے مشخص نہیں ہے اس لئے اس میں صرف باعتبار تشخص کے ابہام ہے۔ جنس میں دو ابہام یہ ہیں۔ ابہام ماہیت۔ جس کی وجہ سے وہ فصل کی محتاج ہے اور ان دونوں کے اتحاد سے نوع کی

الثالث ما الفرق بين الجنس والمادة فانه يقال للجسم مثلا انه جنس للانسان فهو محمول وانه مادة له فهو مستحيل الحمل عليه فنقول الجسم الماخوذ لبشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ بشرط الزيادة نوع. والماخوذ لا بشرط شئ بل كيف كان.

شکل بن جاتی ہے۔ دوسرا ابہام ھذیت ہے جس کی وجہ سے جنس اشارہ کی محتاج ہے اور نوع میں صرف ابہام جزئیت و تشخص ہے جس میں وہ صرف اشارہ کی محتاج ہے اور ماہیت اس کی حاصل ہے اس میں وہ کسی کی محتاج نہیں۔ فافترقا۔

قولہ الثالث ما الفرق:

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبحث ثانی کی طرح مبحث ثالث بھی اعتراض کا جواب ہے لیکن درحقیقت یہ استفسار ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ ترکیب اتحادی ترکیب خارجی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے یا نہیں۔ ایک سند کا مذہب یہ ہے کہ ترکیب خارجی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہو وہ جنس اور فصل سے مرکب نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ان دونوں میں مغایرت ہے۔ ایکدوسرے کے ساتھ اجتماع نہیں ہو سکتا۔ اکثر متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ دونوں متلازم ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جنس اور فصل دو متعدد چیزیں ہیں۔ لہٰذا ان کا منتزع عنہ بھی متعدد ہونا چاہیئے۔ پس جنس کا انتزاع مادہ سے اور فصل کا صورت سے ہوگا۔ معلوم ہوا کہ ترکیب اتحادی یعنی جنس اور فصل اور ترکیب خارجی یعنی مادہ اور صورت والی ترکیب میں تلازم ہے۔ شیخ الرئیس کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں مغایرت تو نہیں ہے لیکن تلازم بھی نہیں ہے۔ پس اکثر متاخرین اور شیخ الرئیس کا اس بات میں اشتراک ہے کہ ان دونوں ترکیبوں میں مغایرت نہیں ہے لیکن مصنف کا بھی یہی رجحان ہے۔ اس پر استفسار ہوا کہ جب ان دونوں میں مغایرت نہیں تو پھر یہ فرق کیسا ہے کہ جب کسی شئی کو کسی کیلئے جنس قرار دیا جائے تو اس پر حمل ہو جاتا ہے کیونکہ جنس اجزاء ذہنیہ میں سے ہے جن میں حمل جائز ہے اور اگر مادہ قرار دیا جائے تو حمل ممتنع ہوتا ہے مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ جسم انسان کے لئے جنس ہے تو الانسان جسم کہنا صحیح ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ جسم انسان کے لئے مادہ اور ہیولے ہے تو پھر الانسان جسم کہنا صحیح نہیں کیونکہ مادہ اجزاء خارجیہ میں سے ہے اور ان میں حمل جائز نہیں پس اگر ان میں اتحاد مانا جائے تو ایک ہی شئی کا محمول اور غیر محمول ہونا لازم آتا ہے معلوم ہوا کہ ان میں تغایر ہے۔ مصنف اپنے قول فنقول الخ سے جواب دے رہے ہیں کہ ان میں تغایر اعتباری ہے جو اتحاد ذاتی کے منافی نہیں ہے۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ مسمی واحد ہے لیکن انہیں مختلف اعتبارات کی وجہ سے اسماء میں اختلاف نظر آتا ہے۔ مثلاً جسم کو جب بشرط لا شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی جسم جو کہ طول۔ عرض۔ عمق کا مجموعہ۔ ایک جوہر ہے۔ اس میں نمو۔ حس۔ نطق وغیرہ کی زیادتی نہ ہو تو یہ مادہ ہے اور اگر بشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی اس میں جسم کے معنی پر نمو وغیرہ کی زیادتی کا اعتبار کیا جائے تو اس کو نوع کہیں گے۔ اور اگر جسم لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی درجہ اطلاق میں ہو۔ نہ تو عدم زیادتی کی شرط ہو اور نہ زیادتی کی تو اس کو جنس کہیں گے پس مادہ۔ نوع۔ جنس۔ شئی واحد کی مختلف تعبیریں ہیں۔ حیثیات کے فرق کی وجہ سے ان میں تغایر معلوم ہوتا ہے اور اسی تغایر اعتباری کی وجہ سے یہ اعتراض بھی نہ وارد ہوگا کہ ایک ہی شئی کا محمول اور غیر محمول ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ جب اس میں جنس ہونیکا اعتبار کیا جائیگا اسوقت حمل صحیح ہوگا۔ اور جب مادہ ہونیکا لحاظ کیا جائیگا اسوقت حمل ممتنع ہوگا۔ پس امتناع حمل اور صحت حمل علیحدہ علیحدہ اعتبار سے ہیں۔

ولو مع الف معنی مقوم داخل فی جملة تحصل معناه جنس فهو مجهول بعد لا یدری انه علی ای صورة ومحمول علی کل مجتمع من مادة وصورة واحدة کانت او الفا وهذا عام فیما ذاته مرکب وما ذاته بسیط لکن فی المرکب تحصیل معنی الجنس عسیر ودقیق وفی البسیط تنقیح المادة متعسر ومشکل فان ابهام المتعین وتعیین المبهم امر عظیم۔

قولہ ولو مع الف الخ:

یعنی جب تک جسم لابشرط شئ کے درجہ میں ہے خواہ اس کا اقتران نفس الامر میں منجملہ امور محصلہ کے ہزاروں معانی کے ساتھ ہو لیکن پھر بھی اس کے لئے تحصل نوعی نہ ہوگا مثلاً حیوان کہ اس کے اندر نفس الامر میں نمو حس تحرک بارادہ سب ہی کچھ ہیں مگر جب تک ان کے ساتھ اختلاط کا لحاظ نہ کیا جائے گا اسوقت تک اسکو نوع کا درجہ نہ حاصل ہوگا بلکہ وہ اپنے اس مرتبہ اطلاق میں ایک مجہول اور نامعلوم شے ہے۔ اس کے بارے میں متعین طور پر یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ فلاں صورت پر ہے۔ مثلاً یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ اس کو صورت عنصری یا فلکی وغیرہ میں سے کون سی صورت حاصل ہے۔

قولہ ومحمول علی کل مجتمع الخ:-

اس کا عطف مجہول پر ہے مطلب یہ ہے کہ جنس مرتبۂ اطلاق یعنی لابشرط شی کے درجے میں ہر اس نوع پر محمول ہوگی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہے خواہ صورت ایک ہو یا متعدد۔ اس واسطے کہ مدار حمل کا اتحاد من وجہ اور مغایرۃ من وجہ پر ہے اور مرتبۂ اطلاق میں جنس کے اندر یہ دونوں چیزیں موجود ہیں کیونکہ جنس کے اندر اطلاق کی صورت میں مرتبہ خلط بھی پایا جاتا ہے جو بشرط شی کا درجہ ہے اس سے اتحاد حاصل ہوگا اور مرتبہ تجرد بھی ہے جو بشرط لاشی کا درجہ ہے اس سے مغایرت حاصل ہوگی۔

قولہ وھذا عام الخ:

یعنی ایک شی کا بعض اعتبار سے مادہ ہونا اور بعض اعتبار سے جنس ہونا عام ہے جو خارج میں ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔ اس کو بھی شامل ہے۔ جیسے جسم۔ اور مرکب نہیں ہے بسیط ہے اس میں بھی یہ دونوں اعتبار جاری ہونگے جیسے سواد بیاض وغیرہ پس جس طرح نفس صورت مشخصہ سے فصل کا اور جسم کے مادہ سے جنس کا انتزاع کرتی ہے اسی طرح سواد بیاض وغیرہ سے ایک ایسی شے کا جو قائم مقام جنس کے ہو اور ایک ایسی شئے کا جو قائم مقام فصل کے ہو انتزاع کرے تو کیا استبعاد ہے۔ لہذا جنس کے اعتبارات ثلثہ لابشرط شی۔ بشرط شی۔ بشرط لاشئ ماہیت بسیط اور مرکبہ دونوں میں جاری ہونگے۔

قولہ لکن فی المرکب الخ:-

مصنفؒ نے اس سے قبل بیان کیا تھا کہ شی واحد کا مختلف اعتبار سے جنس اور مادہ ہونا ذات مرکب اور بسیط دونوں میں ثابت ہے اس سے وہم ہوتا ہے کہ ماہیت بسیط اور مرکبہ میں جنس اور مادہ کے درمیان کوئی امتیاز اور فرق نہوگا۔ مصنفؒ اپنے قول لکن فی المرکب الخ سے اس وہم کو دور فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت مرکبہ اور بسیط اس امر میں تو بے شک شریک ہیں کہ دونوں میں جنس اور مادہ کا اعتبار ہوتا ہے لیکن یہ اس سے لازم نہیں آتا کہ ان میں آپس میں کوئی فرق نہ ہو بلکہ وجہ امتیاز ان دونوں میں موجود ہے جس سے یہ دونوں ایکدوسرے سے ممتاز ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ماہیت مرکبہ میں جنس کا حاصل کرنا دشوار ہے اور مادہ کا علم آسانی سے ہو جاتا ہے اور ماہیت بسیط میں مادہ کی تنقیح مشکل ہے جنس کا علم آسان ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مدار جنس کا ابہام پر ہے اور مرکب میں تحصل واقع کے اعتبار سے ہونا ہے نیز اجزاء کے درمیان

وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة - والرابع قالوا ان الكلي جنس الخمسة فهو اعم واخص معا وحله ان كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية الكلي باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض وبتفاوت الاعتبار تيفاوت الاحکام ۔

امتیاز بھی واقع کے اعتبار سے ہے اس لئے اس کے اجزاء متعین ہوئے۔ پس مرکب میں جنس کے حاصل کرنے کی یہ صورت ہوگی کہ متعین کو مبہم کیا جائے اور چونکہ یہ خلاف واقع ہے اس لئے بہت دشوار ہے اور مادہ کا مدار تحصل اور امتیاز پر ہے اور بسیط میں ابہام ہوتا ہے اور اس کے اجزاء فرضیہ کے درمیان امتیاز نہیں ہوتا۔ اب اگر بسیط میں مادہ حاصل کیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مبہم کو متعین کیا جائے اور یہ بھی خلاف واقع ہونے کی وجہ سے مشکل ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ مصنفؒ کے قول فان ابهام المتعين وتعيين المبهم امر عظيم میں لف ونشر مرتب ہے۔ اول دلیل ہے دعوی اولی یعنی فی المرکب تحصیل معنی الجنس عسیر کی اور ثانی دلیل ہے دعوئے ثانیہ یعنی فی البسیط تنقیح المادة متعسر کی۔

قوله وهذا هو الفرق الخ : ــــــــ

یعنی جس طرح جنس اور مادہ میں اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت کے درمیان بھی اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے۔ اگر فصل کو لابشرط شئ کے درجہ میں لحاظ کیا جائے یعنی نہ تو محصل ہونے کا اعتبار ہو اور نہ غیر محصل ہونے کا بلکہ درجہ اطلاق میں رکھا جائے تو یہ فصل ہے۔ اس مرتبہ میں اس کا حمل نوع اور جنس پر ہوسکتا ہے اور اگر بشرط شئ کے درجہ میں اعتبار کیا جائے یعنی اس میں محصل ہونے کا لحاظ ہو تو یہ نوع ہے۔ اور اگر بشرط لاشئ کے درجہ میں اعتبار کیا جائے یعنی اس میں محصل نہ ہونے کا لحاظ ہو تو اس کو صورت کہتے ہیں۔ اور اس وقت نوع اور جنس پر حمل نہ ہوگا اس لئے کہ صورت ان دونوں کے لئے علت ہے اور یہ دونوں معلول ہیں اور علت کا حمل معلول پر نہیں ہوتا۔

قوله ومن ههنا تسمعهم الخ : ــــــــ

ماقبل کے بیان سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی کہ جنس اور مادہ کے درمیان اور فصل اور صورت کے درمیان اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے۔ اب مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے درمیان اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری منشا ہے حکماء کے اس قول کا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے۔ اس لئے کہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ میں سے ہیں اور مادہ اور صورت اجزاء خارجیہ میں سے ہیں۔ اور اجزاء ذہنیہ اور خارجیہ میں اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہوتا ہے پس جو درجہ جنس کا ذہن میں ہے مادہ کا وہی درجہ خارج میں ہے اسی طرح ذہن میں فصل کا جو درجہ ہے خارج میں صورت کا وہی درجہ ہے۔

قوله الرابع الخ : ــــــــ

اس بحث میں ایک اعتراض اور جواب کو بیان کیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں جنس۔ نوع فصل۔ خاصہ۔ عرض عام۔ اور قاعدہ ہے کہ مقسم اپنے اقسام سے عام ہوتا ہے اور ان اقسام میں سے جنس بھی ایک قسم ہے لہذا جنس خاص ہوئی اور کلی عام۔ حالانکہ جنس کی تعریف یعنی هو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو۔ یہ کلی پر بھی صادق ہے جس سے کلی جنس کی فرد ہوئی اور فرد شئ خاص ہوتا ہے شئ سے۔ لہذا کلی جنس سے خاص ہوئی پس کلی کا جنس سے عام اور خاص ہونا لازم آیا اور یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے وحله سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

ومن ھہنا تبین جواب ما قیل ان الکلی فرد من نفسہ فھو غیرہ وسلب الشئی عن نفسہ محال۔ نعم یلزم یکون حقیقۃ الشئی عینالہ وخارجا عنہ لکن لما کان باعتبارین فلا محذور فیہ ۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کلی چونکہ جنس میں داخل ہے اور داخل شئی اس شی کے لئے ذاتی ہوتی ہے۔ اس لئے کلی جنس کے لئے ذاتی ہوئی لہذا جنس کا کلی ہونا باعتبار ذات کے ہے پس کلی کا جنس سے اعم ہونا باعتبار ذات کے ہوگا۔ اور جنس کی تعریف کلی پر صادق تو ہے لیکن جنس کلی کی ماہیت میں داخل نہیں اس لئے جنس کلی کے لئے ذاتی نہ ہوئی لہذا کلی کا جنس ہونا باعتبار ذات کے نہ ہوا بلکہ عرض کے اعتبار سے ہوا پس کلی کا خاص ہونا باعتبار عرض کے ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ کلی کا جنس سے عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے اور جہت کے اختلاف سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اجتماع ضدین جو محال ہے لازم نہ آیا۔

قولہ ومن ھہنا الخ ؛

ماقبل میں جو اعتراض وارد ہوا تھا کہ کلی کا جنس سے عام اور خاص ہونا لازم آتا ہے اس کے جواب کی بنا دو اعتبا پر تھی کہ کلی کا جنس سے عام ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور خاص ہونا عرض کے اعتبار سے ہے۔ اب ومن ھہنا سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آئندہ جو اعتراض کلی پر وارد ہونے والا ہے اس کا جواب بھی انہیں دو اعتباروں سے ظاہر ہو گیا۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کلی بھی چونکہ ایک مفہوم ہے اور مفہوم یا تو کلی ہوتا ہے یا جزئی اور جزئی تو نہیں کہہ سکتے لہذا کلی کو کلی کا فرد قرار دیں گے۔ اور فرد شے خاص ہوتا ہے شی سے اور عام وخاص میں مغایرت ہوتی ہے اس لئے کلی مغایر ہوئی کلی کے اور ایک مغایر کی دوسرے مغایر سے نفی ہو سکتی ہے۔ اس قاعدہ سے کلی کی کلی سے نفی ہو گی حالاں کہ سلب الشئی عن نفسہ محال ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی کا عین کلی ہونا باعتبار اپنی ذات کے ہے۔ اور کلی کا کلی کیلئے فرد ہونا باعتبار عرض کے ہے یعنی کلی کو کلیت عارض ہو رہی ہے اسوجہ سے کلی کلی کا فرد ہوئی پس کلی کی عینیت ذات کے اعتبار سے ہے اور فردیت عرض کے اعتبار سے ہے۔ اول اعتبار سے سلب محال ہے اور ثانی اعتبار سے صحیح ہے۔ پس سلب کی صحت اور اس کا استحالہ دو علیحدہ علیحدہ اعتبار سے ہوا۔ اور اس میں کچھ حرج نہیں۔

قولہ نعم یلزم الخ ؛

ماقبل میں دو اعتبار پیدا کرنے کی وجہ سے سلب الشئی عن نفسہ تو نہیں لازم آیا لیکن ایک دوسری خرابی پیدا ہو گئی۔ بیان اس کا یہ ہے کہ شئی کا مفہوم بعینہ ماہیت شئی ہوتا ہے اسلئے اس کے عین ہوا۔ اور چونکہ شی اپنے مفہوم کا فرد ہے اور فرد شی خارج از شی ہوتا ہے اس لئے شی اپنے مفہوم سے خارج ہوئی۔ پس زیر بحث مثال میں اس قاعدہ کی بنا پر کہ شئی کا مفہوم بعینہ ماہیت شی ہوتا ہے۔ کلی اپنے مفہوم کے عین ہوئی اور اس قاعدہ کی بنا پر کہ شئی اپنے مفہوم کا فرد ہے اور فرد شی خارج از شی ہوتا ہے کلی اپنے مفہوم سے خارج ہو گی پس لازم آیا کہ کلی کلی کے عین بھی ہو اور خارج بھی۔ مصنف علامہ فرماتے ہیں کہ کلی کلی کا عین ہونا اور اس سے خارج ہونا دو مختلف اعتباروں کی وجہ سے ہے اسلئے کوئی مضائقہ نہیں عین ہونا نفس ماہیت کے اعتبار سے ہے اور خارج ہونا فردیت کے اعتبار سے ہے۔

ومن ثم قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة والخامس ان کان موجوداً فھو متشخص فکیف مقولیته علی کثیرین والا فکیف یکون مقوماً للجزئیات الموجودة وحله ان کل موجود معروض مسلم التشخص وذلک دلیل التقسیم والاشتراک ودخول التشخص فی کل موجود ممنوع الثانی النوع وھو المقول علی المتفقة الحقیقة فی جواب ما ھو

قوله ومن ثم الخ :-

یعنی اعتبارات کے تفاوت سے احکام میں تفاوت ہوجاتا ہے اسی وجہ سے یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر اعتبارات کا لحاظ نہ کیا جائے تو حکمت باطل ہوجائے۔ اس لئے کہ فن حکمت کے اکثر مسائل اعتبارات ہی پر مبنی ہیں۔ مثلاً موجود کے اندر جب لحاظ کیا جائے کہ وہ مادہ کے ساتھ خارج اور ذہن دونوں میں مقارن ہے۔ یہ فن طبعی کا مسئلہ ہوگا اور یہ لحاظ کیا جائے کہ صرف خارج میں مقارن ہے نہ کہ ذہن میں تو فن ریاضی کا مسئلہ بنے گا اور اگر اس میں مادہ کے ساتھ خارج اور ذہن دونوں میں مقارنت کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس وقت اس کا تعلق فن الہیات سے ہوگا تو یہ مختلف مسائل مختلف اعتبارات ہی کی وجہ سے تو پیدا ہوئے۔

قوله الخامس الخ :-

اس پانچویں بحث میں بھی ایک اعتراض اور جواب کو بیان کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جنس کو نہ تو موجود کہہ سکتے ہیں اور نہ معدوم۔ موجود اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ جو چیز وجود میں آتی ہے وہ متشخص ہوجاتی ہے اور ہر متشخص جزئی ہوتا ہے لہذا جنس کا جو کہ کلی ہے جزئی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ نیز جب جنس جزئی ہوگئی تو کثیرین پر اس کا حمل صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر جنس معدوم ہو تو افراد موجود مثلاً زید، عمر، بکر کے لئے مقوم نہ ہوگی کیونکہ معدوم موجود کے لئے مقوم نہیں ہوا کرتا پس جنس نہ تو موجود ہوگی اور نہ معدوم۔ حالانکہ یہ غلط ہے اسلئے کہ وجود اور عدم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ حلہ سے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم جنس کو موجود مانتے ہیں اور آپ نے جو کہا کہ موجود ماننے کی صورت میں متشخص ہونا اور متشخص ہوکر جزئی ہونا لازم آئے گا جس سے کثیرین پر حمل نہ ہوسکے گا۔ اس میں ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ متشخص ہونے کا کیا مطلب ہے اگر یہ مطلب ہے کہ اس کو تشخص عارض ہوگا تو ہم کو یہ تسلیم کر لیکن کرنے مسلم نہیں۔ یعنی آپ نے جو کہا ہے کہ کثیرین پر صدق نہ ہوسکے گا یہ صحیح نہیں۔ اس واسطے کہ تشخص کا عارض ہونا صدق علی کثیرین کے منافی نہیں بلکہ مؤید ہے۔ اس لئے کہ تشخص کے عروض کی وجہ سے جنس کے اقسام پیدا ہونگے اور منقسم اپنے اقسام پر محمول ہوا کرتا ہے اور ان سب میں مشترک ہوتا ہے اور اگر متشخص ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ہر موجود میں تشخص داخل ہوتا ہے تو یہ ہم کو مسلم نہیں۔ اس لئے کہ طبائع کلیہ انسان، بقر وغیرہ موجود ہیں اور تشخص ان میں داخل نہیں ورنہ وہ کلی نہ رہیں گے۔ نیز تشخص ایک امر عدمی ہے جو ماہیت موجودہ سے منتزع ہوتا ہے۔ اور معدوم کا دخول موجود میں کیسے ہوسکتا ہے۔

قوله الثانی، النوع الخ :-

کلیات خمسہ یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام کو جس ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی وجہ جنس کے بیان میں گذر چکی ہے۔ جنس کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد نوع کا بیان شروع ہورہا ہے

وکل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصہا نوع و قد یقال علی الماھیۃ المقول علیہا وعلی غیرھا الجنس فی جواب ماھو قولا اولیا۔ والاول الحقیقی والثانی الاضافی۔

نوع ایسی کلی ذاتی ہے جو امور متفقۃ الحقیقۃ پر ماھو کے جواب میں محمول ہو۔ مصنف کے قول المقول سے پہلے کلی محذوف ہے وہ جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں مقول علی المتفقۃ الحقیقۃ سے۔ جنس قریب وبعید اور فصل بعید اور عرض عام خارج ہوگئے اس لئے کہ یہ امور مختلفۃ الحقیقۃ کے جواب میں محمول ہوتے ہیں اور فی جواب ماھو کی قید سے خاصہ اور فصل قریب خارج ہوئے اسلئے کہ یہ ای شئی کے جواب میں محمول ہوتے ہیں۔

قولہ وکل حقیقۃ الخ :—

یعنی ہر حقیقت خواہ وہ نوع ہو یا جنس، فصل ہو یا خاصہ یا عرض عام ہو اپنے حصص کے اعتبار سے یعنی جب اس کی نسبت اپنے ماتحت حصص کی طرف کی جائے تو یہ حقیقت ان حصص کی نوع کہلاتی ہے اسلئے کہ نوع اپنے ماتحت افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے اور یہ حقیقت بھی اپنے حصص کی پوری ماہیت ہے۔

فائدہ :— حصہ ایسی حقیقت کو کہتے ہیں جو مقید ہو کسی قید اضافی یا توصیفی کے ساتھ۔ اول کی مثال جیسے حیوانیت الانسان اور ثانی کی مثال جیسے الحیوان الناطق۔

قولہ وقد یقال الخ :—

نوع حقیقی کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد نوع اضافی کی تعریف کر رہے ہیں یعنی نوع اضافی ایسی ماہیت کو کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہو حمل اولی کے طور پر یعنی بغیر کسی واسطے کے جنس کا حمل ہو۔ مصنف کے قول المقول علیہا وعلی غیرھا الجنس سے بسائط خارج ہوگئے اس لئے کہ ان کیلئے جنس ہی نہیں ہوتی اسی طرح اجناس عالیہ بھی نکل گئے اس لئے کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی جو ان پر محمول ہو اور قولاً اولیاً کی قید سے صنف کو خارج کیا گیا اسلئے کہ جنس کا حمل صنف پر اولی یعنی ذاتی نہیں ہے بلکہ بواسطہ نوع کے ہے۔

قولہ الاول حقیقی الخ :—

نوع کے دو معنی ابھی بیان کئے گئے ہیں۔ اول کو نوع حقیقی اور ثانی کو نوع اضافی کہتے ہیں —

نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوا کرتی ہے اسلئے درحقیقت نوع کہلانے کی وہی مستحق ہوئی یا اس وجہ سے کہ مناطقہ اپنے عرف میں جب نوع کا اطلاق کرتے ہیں تو معنی اول ہی متبادر ہوتے ہیں اور تبادر حقیقت کی علامت ہے۔

نوع اضافی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اضافت کے معنی ہیں دوسرے کی طرف نسبت کرنا اور اس کا نوع ہونا بھی اپنے اوپر والی جنس کی نسبت سے ہے مثلاً حیوان پر نوع کا اطلاق اسوجہ سے کیا جائے گا کہ اس کے اوپر جسم نامی جنس ہے۔ وھکذا۔ مصنف کو الاول الحقیقی کے مقابلہ میں الثانی المجازی کہنا چاہئے تھا لیکن بجائے المجازی کے الاضافی اس لئے کہا کہ حقیقت کا تقابل مجاز کے ساتھ اتنا مشہور ہے کہ اگر بجائے مجاز کے کچھ اور لفظ بولا جائے تب بھی اس سے مجاز ہی مراد ہوگا اسلئے صراحۃً لفظ مجازی نہیں کہا۔

وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقا وهو كالجنس اما مفرد واما مرتب اخص الكل السافل واعم الكل العالی والاخص الاعم المتوسط۔

قولہ وبينهما عموم من وجہ الخ ۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں کہ ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی انسان ہے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں اس پر صادق ہیں ۔ اور حیوان نوع اضافی ہے کیونکہ اس پر جنس محمول ہے نوع حقیقی نہیں اسلئے کہ امور متفقہ الحقیقہ کے جواب میں واقع نہیں ۔ اور صورت جسمیہ نوع حقیقی ہے اپنے افراد کیلئے اور نوع اضافی نہیں اسلئے کہ اس کے اوپر جنس نہیں جو اس پر محمول ہو ۔

قولہ وقیل مطلقا الخ ۔

یہ قدماء کا مذہب ہے وہ نوع حقیقی اور اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کے قائل ہیں ۔ نوع اضافی عام ہے اور نوع حقیقی خاص ۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی کوئی صورت نہیں کہ نوع اضافی نہ پائی جائے ۔ اس لئے کہ کوئی بھی شئی ایسی نہیں کہ موجود ہو اور پھر مقولات عشرہ میں سے کسی مقولہ کے تحت میں نہو ۔ لہذا نوع اضافی بھی کسی نہ کسی مقولہ کے ماتحت ہوگی اور وہی مقولہ اس کیلئے جنس ہو جائے گا اور نوع اضافی کے لئے یہی چاہیئے کہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو پس ایسا مادہ کہ نوع حقیقی ہو اور نوع اضافی نہ ہو نہ پایا گیا اس لئے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہ ہو ۔

قولہ وهو کالجنس الخ ۔

یہاں سے نوع اضافی اور جنس کی تقسیم کر رہے ہیں ۔ نوع حقیقی میں یہ تقسیم جاری نہیں ۔ تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ نوع اضافی اور جنس کی دو قسمیں ہیں ۔ مفرد اور مرتب ۔ مرتب کی تین قسمیں ہیں — سافل ۔ عالی ۔ متوسط تفصیل اس کی یہ ہے کہ نوع یا تو ایسی ہوگی کہ نہ تو اس کے اوپر کوئی نوع اور نہ نیچے ۔ ایسی نوع کو نوع مفرد کہتے ہیں ۔ جیسے عقل فعال کہ اس کے اوپر جوہر ہے جو جنس ہے اور نوع نہیں اور اس کے نیچے عقول عشرہ ہیں جو اشخاص ہیں انواع نہیں اور یا ایسی نوع ہوگی جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اس کے اوپر ہو ایسی نوع کو نوع سافل کہتے ہیں جیسے انسان کہ اس کے نیچے کوئی نوع نہیں البتہ اس کے اوپر حیوان جسم نامی وغیرہ ہیں جو نوع اضافی ہیں ۔ یا ایسی نوع ہوگی جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو اس کے نیچے ہو ایسی نوع کو نوع عالی کہتے ہیں ۔ جیسے جسم مطلق کہ اسکے اوپر جوہر ہے جو جنس ہے نوع نہیں اور اس کے نیچے جسم نامی ۔ حیوان ۔ انسان ہیں جو سب کے سب نوع ہیں — یا ایسی نوع ہوگی کہ اس کے اوپر بھی نوع ہوگی اور نیچے بھی ۔ ایسی نوع کو نوع متوسط کہتے ہیں ۔ جیسے حیوان کہ اس کے نیچے انسان ہے اور اوپر جسم نامی ہے اور یہ دونوں نوع ہیں اور جسم نامی کہ اس کے نیچے حیوان اور اوپر جسم مطلق ہے جو کہ نوع ہیں ۔ پس نوع کی چار قسمیں ہوئیں ۔

نوع مفرد ۔ سافل ۔ عالی ۔ متوسط — اسی طرح جنس کو سمجھنا چاہیئے ۔

نوع کی اقسام اربعہ کی تعریف کے بعد جنس کے اقسام اربعہ کی تعریف ادنیٰ توجہ کے ساتھ معلوم کیجا سکتی ہے اس لئے صرف امثلہ پر اکتفا کیا جاتا ہے ۔

ولان الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس الثالث الفصل وهو القول فی جواب ای شئ هو فی جوهرہ

جنس مفرد کی مثال بھی عقل ہے ان لوگوں کے مذہب کی بنا پر جو لوگ جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں مانتے اور عقول عشرہ کو انواع کہتے ہیں پس عقل جنس مفرد ہوئی اس لئے کہ اس کے اوپر جوہر ہے جو اس کی جنس نہیں اور نیچے عقول عشرہ ہیں جو عقل کیلئے انواع ہیں جنس نہیں ـــــ جنس سافل کی مثال حیوان ہے کہ اس کے نیچے کوئی جنس نہیں اوپر جسم نامی جسم مطلق وغیرہ جنس ہیں ـــــ جنس عالی کی مثال جوہر ہے کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں اور اس کے نیچے جسم مطلق. جسم نامی. حیوان ہیں جو جنس ہیں ـــــ جنس متوسط کی مثال جسم نامی اور جسم مطلق ہیں۔

قولہ لان الجنسیۃ الخ

ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں. سوال یہ ہوتا ہے کہ جس طرح سب سے اوپر کی جنس کو جنس الاجناس کہتے ہیں اسی طرح سب سے اوپر کی نوع کو نوع الانواع کہنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ نوع الانواع نوع سافل کہتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جنسیۃ باعتبار عموم کے ہے یعنی اس میں ترتیب خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے لہذا جو جنس سب سے زیادہ عام ہوگی اسی کو جنس الاجناس کہیں گے اور سب سے زیادہ عام جنس عالی ہے اس لئے وہی جنس الاجناس ہوئی اور نوعیت باعتبار خصوص کے ہے یعنی اس میں ترتیب عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے لہذا جو نوع سب سے زیادہ خاص ہوگی اس کو نوع الانواع کہنا چاہئے اور سب سے زیادہ خاص نوع سافل ہے اس لئے وہی نوع الانواع ہوئی۔

قولہ الثالث الفصل الخ ؛ ـــــ

کلی ذاتی کے اقسام ثلثہ میں سے تیسری کلی فصل ہے. فصل کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسی کلی ہے جو ای شئ ھو فی جوھرہ کے جواب میں واقع ہو۔ اس کو فصل کہتے ہیں. المقول سے پہلے یہاں بھی لفظ کلی مقدر ہے جو جنس ہے اور فی جواب ای شئ کی قید سے جنس اور نوع اور عرض عام خارج ہوگئے اس لئے کہ جنس اور نوع ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہیں۔ اور عرض عام کسی کے جواب میں نہیں واقع ہوتا اور ھو فی جوھرہ کی قید سے خاصہ خارج ہوگیا اس لئے کہ وہ ای شئ ھو فی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ ای شئ کے ذریعہ ممیز کو طلب کیا جاتا ہے اگر اس کو فی ذاتہ یا اس کے ہم معنی کسی دوسری قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو اس سے ممیز ذاتی کو طلب کرنا ہوتا ہے. پس اگر وہ تمام اغیار سے تمیز دیدے تو اس کو فصل قریب کہتے ہیں. اور بعض اغیار سے تمیز دے تو اس کو خاصہ اضافیہ کہتے ہیں ـــــ اور اگر ای شئ کو کسی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو اس سے مطلق ممیز کی طلب مقصود ہوتی ہے خواہ ذاتی ہو یا عرضی ـــــ فصل کی تعریف میں ایک اعتراض امام رازیؒ نے وارد کیا ہے کہ فصل کی تعریف مانع نہیں ہے اس لئے کہ جنس کے ذریعہ بھی تمیز حاصل ہوتی ہے مثلاً حیوان نے انسان کو ان چیزوں سے ممیز کر دیا جو جسم میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناطقہ نے یہ طے کیا ہے کہ ای شئ کے جواب میں وہ چیز آئے جو ما ھو کے جواب میں نہ واقع ہو اور جنس ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اس لئے وہ فصل کی تعریف سے خارج ہے۔

ومالا جنس له کالوجود لا فصل له فان میزه عن مشارکات الجنس القریب فهو قریب او البعید فهو بعید وله نسبة الی النوع بالتقویم فیسمی مقوما وکل مقوم للعالی مقوم للسافل ولا عکس۔

قولہ ومالا جنس لہ الخ

یعنی جس شے کے لئے جنس نہیں ہوتی اس کیلئے فصل بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ فصل کا کام ہے مشارکات جنسیہ سے تمیز دینا، جب کوئی چیز ایسی ہو کہ اس کے لئے جنس نہ ہو تو اس کے ساتھ شریک ہونے والی چیزیں ہوں گی کہ فصل لاکر اس کو ان مشارکات سے ممتاز کر دیا جائے۔ لہذا مالا جنس لہ لا فصل لہٗ کا دعوےٰ ثابت ہوگیا۔ اس کی مثال مصنفؒ نے وجود بیان کی ہے۔ وجود کیلئے جنس اس لئے نہیں کہ وہ بسیط ہے۔ اب اگر اس کے لئے جنس مانی جائے تو قاعدہ ہے کہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے اور وجود کے لئے جنس اور فصل جب ثابت کریں گے تو وہ مرکب ہو جائے گا۔ بسیط نہ رہے گا۔ رہی یہ بات کہ وجود بسیط کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجود کو مرکب مانا جائے تو اس کے اجزاء کے بارے میں ہم سوال کریں گے کہ وہ وجود کے ساتھ متصف ہیں یا عدم کے ساتھ۔ احتمال اول کی بناء پر وجود کا وجود کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا اور یہ اتصاف الشئی بنفسہٖ ہے جو درست نہیں ثانی احتمال کی بناء پر معدوم کا موجود کیلئے جزء ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ وجود بسیط ہے مرکب نہیں ہے۔

قولہ فان میزہ الخ

جس طرح جنس کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید۔ اسی طرح فصل کی دو قسمیں ہیں۔

جنس قریب میں جو چیزیں شریک ہیں ان سے تمیز دینے والی فصل کو فصل قریب کہتے ہیں: اور جنس بعید میں شریک ہونیوالی چیزوں سے تمیز دینے والی فصل کو فصل بعید کہتے ہیں۔ فصل قریب کی مثال جیسے ناطق انسان کے لئے۔ کہ انسان کے ساتھ حیوانیت میں جو چیزیں شریک ہیں ناطق نے ان سب سے انسان کو جدا کر دیا ــــ فصل بعید کی مثال جیسے حساس انسان کیلئے کہ جسم نامی میں جو چیزیں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ حساس نے انسان کو ان سب سے ممتاز کر دیا۔

قولہ ولہ نسبة الخ ــــ

یعنی فصل کی نسبت نوع کی طرف بالتقویم ہوتی ہے یعنی فصل نوع کے قوام میں داخل ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اس فصل کو مقوم کہتے ہیں۔ جیسے ناطق انسان کے قوام میں داخل ہے اور اس کی حقیقت یعنی الحیوان الناطق کا جزء ہے۔

قولہ وکل مقوم الخ

مصنفؒ نے یہاں دو دعوی ذکر کئے ہیں۔ پہلے کو صراحۃً بیان کیا ہے اور دوسرا دعویٰ ولا عکس سے سمجھ میں آتا ہے۔ پہلے دعوی کا حاصل یہ ہے کہ جو فصل نوع عالی کے لئے مقوم ہے، وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے اس لئے کہ جو فصل نوع عالی کے لئے مقوم ہے وہ عالی کا جزء ہے اور عالی سافل کا جزء ہے اور جزء کا جزء، اس شئ کا جزء ہوتا ہے اس لئے فصل مقوم للعالی سافل کا جزء ہو گئی۔ اور یہ جزء نوع عالی کو جن چیزوں سے تمیز دے گا ان ہی چیزوں سے نوع سافل کو بھی تمیز دیگا اسلئے یہ جزء ممیز ہوگا اور جزء ممیز کو مقوم کہتے ہیں جیسے حساس کہ وہ حیوان کے لئے مقوم ہے۔ اور انسان کے لئے بھی مقوم ہے۔ اس لئے کہ حساس حیوان کا جزء ہے اور حیوان انسان کا جزء ہے اس لئے حساس بھی انسان کا جزء ہوگا۔

دوسرا دعوےٰ جو لا عکس سے کیا ہے یہ ہے کہ جو فصل نوع سافل کے لئے مقوم ہے یہ ضروری نہیں کہ وہ نوع عالی کیلئے بھی

والی الجنس بالتقسیم فیسمیٰ مقسماً وکل مقسم للسافل مقسم للعالی ولا عکس قال الحکماء الجنس امر مبہم لا تحصل الا بالفصل فہو علۃ لہ فلا یکون فصل الجنس جنسا للفصل۔

مقوم ہوا اس لئے سافل عالی کا جزء نہیں تاکہ جزء الجزء کے قاعدے سے سافل کا مقوم عالی کے لئے مقوم ہو جائے جیسے ناطق کہ وہ سافل یعنی انسان کے لئے مقوم ہے اور عالی یعنی حیوان کے لئے مقوم نہیں بلکہ اس کے لئے مقسم ہے۔

قولہ والی الجنس الخ:۔

اس سے قبل فصل کی اس نسبت کا بیان تھا جو نوع کی طرف ہوتی ہے اب اس نسبت کا بیان ہے جو جنس کی طرف ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فصل کی جنس کی طرف نسبت بالتقسیم ہے یعنی فصل جنس کی تقسیم کرتی ہے۔ اسی وجہ سے اس وقت اس فصل کو مقسم کہتے ہیں۔ جیسے ناطق کی نسبت جب حیوان کی طرف کریں گے تو حیوان کی دو قسمیں حاصل ہوں گی۔ حیوان ناطق اور غیر ناطق، پہلی قسم فصل کے وجود کے اعتبار سے حاصل ہوئی اور دوسری قسم عدم کے اعتبار سے۔

قولہ وکل مقسم الخ:۔

نوع کی طرح یہاں بھی دو دعوے ہیں۔ پہلا دعوے یہ ہے کہ جو فصل جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہوگی۔ اس لئے کہ جو فصل جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ سافل کی ایک قسم ہے اور سافل عالی کی قسم ہے پس قسم القسم قسم کے قاعدے سے فصل مقسم للسافل مقسم للعالی ہوگی جیسے ناطق کہ وہ جنس سافل یعنی حیوان کے لئے مقسم ہے۔ اسی طرح جنس عالی یعنی جسم نامی اور جسم مطلق وغیرہ کے لئے بھی مقسم ہے۔

دوسرا دعوے جو ولا عکس سے کیا گیا ہے یہ ہے کہ جو فصل جنس عالی کے لئے مقسم ہے یہ ضروری نہیں کہ وہ جنس سافل کے لئے بھی مقسم ہو جائے۔ اس لئے کہ عالی سافل کی قسم نہیں تاکہ قسم القسم قسم کے قاعدہ سے عالی کا مقسم سافل کے لئے مقسم ہو جائے۔ جیسے حساس کہ وہ جنس عالی یعنی جسم نامی کے لئے مقسم ہے اور جنس سافل یعنی حیوان کیلئے مقسم نہیں بلکہ اس کیلئے مقوم ہے۔

قولہ قال الحکماء الخ:۔

حکماء کے قول سے ایک قاعدہ ثابت ہوتا ہے جس پر آنے والی پانچ تفریعات کا مدار ہے۔ اس لئے اس قول کو پہلے بیان کیا ہے۔ قول حکماء کا حاصل یہ ہے کہ جنس ایک مبہم شئی ہے جس میں انواع کثیرہ کی صلاحیت ہے۔ اس کا تحصل فصل پر موقوف ہے جبتک فصل کو جنس کے ساتھ نہ ملایا جائے جنس کا وجود تحصلی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ فصل جنس کے لئے علت ہے۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فصل کو تم نے جنس کے لئے علت قرار دیا ہے۔ حالانکہ علت اور معلول وجود میں ایک دوسرے کے لئے مغایر ہوتے ہیں اور فصل وجود میں جنس کے مغایر نہیں بلکہ دونوں وجود میں متحد ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علت اور معلول میں تغایر فی الوجود اس وقت ضروری ہے کہ جب علت معلول کے وجود حقیقی کا فائدہ دے۔ اور یہاں فصل جنس کے وجود حقیقی کی علت نہیں بلکہ وجود تحصلی کی علت ہے۔

قولہ فلا یکون الخ:۔

مصنفؒ نے قاعدہ مذکورہ پر جن پانچ تفریعات کو متفرع کیا ہے۔ اس میں سے یہ پہلی تفریع ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے اسلئے ایسا نہیں کرسکتے کہ جنس کے لئے جس چیز کو فصل قرار دیا گیا ہو تو اب اس فصل کو تو

ولا یکون لشی واحد فصلان قریبان ولا یقوم الا نوعا واحدا

جنس بنا دیں اور اس کی جو جنس تھی اس کو اس کے لئے فصل قرار دیں اس لئے کہ اس وقت ہر ایک علت اور معلول ہوگا جس سے دور لازم آئے گا اور دور باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ مثلاً جب حیوان کے لئے جو کہ جنس ہے ناطق کو فصل قرار دیا تو قاعدہ مذکورہ کی بنا پر کہ فصل جنس کے لئے علت ہوا کرتی ہے۔ ناطق حیوان کے لئے علت ہوگا۔ اب اگر ناطق جسکو فصل قرار دیا ہے اس کو جنس کر دیا جائے اور حیوان جس کو جنس قرار دیا تھا اب اس کو فصل مان لیا جائے تو ناطق معلول ہو جائے گا حالانکہ وہ علت تھا اور حیوان علت ہو جائے گا حالانکہ وہ معلول تھا پس ناطق کو فصل اور حیوان کو جنس قرار دینے کی صورت میں حیوان کا وجود ناطق پر موقوف ہوا کیونکہ معلول علت پر موقوف ہوتا ہے اور حیوان کو فصل اور ناطق کو جنس قرار دینے کی صورت میں ناطق کا وجود حیوان پر موقوف ہوگا۔ اب صورت یہ پیدا ہو گئی کہ حیوان موقوف ہے ناطق پر اور ناطق موقوف ہے حیوان پر جس سے لازم آیا کہ حیوان موقوف ہے حیوان پر ——— اور اسی کو دور کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔ اسلئے مصنفؒ کا دعویٰ فلا یکون فصل الجنس جنسا للفصل تسلیم کرنا پڑے گا۔

قولہ ولا یکون لشیٔ واحد الخ:۔

قاعدہ مذکورہ پر یہ ثانی تفریع ہے کہ جب فصل جنس کے لئے علت ہوا کرتی ہے تو پھر ایک شی کیلئے دو فصل قریب نہیں ہوتیں کیونکہ جب فصل علت ہوتی ہے تو دو فصل ماننے کی صورت میں دو علتیں معلول واحد پر جمع ہو جائیں گی اور توارد علتین مستقلین کا معلول واحد پر ناجائز ہے۔ نیز جنس واحد کیلئے اگر دو فصل مانی جائے تو ہم دریافت کرتے ہیں ایک جنس کے لئے ایک فصل کافی ہے تو دوسری فصل کی ضرورت نہ رہی۔ لہٰذا وہ ایک لغو اور بیکار شی ہوگی اس کو فصل کہنا ہی درست نہیں اسلئے کہ باوجود ضرورت نہ ہونیکے اس کو اب بھی اگر فصل قرار دیا جائے تو استغنا ذات کا ذاتی سے لازم آئے گا کیونکہ فصل جنس کے لئے ذاتی ہے اور پھر بھی جنس اس سے مستغنی ہے اور اگر ایک فصل کافی نہیں ہے جنس کے وجود کیلئے تو در حقیقت وہ فصل ہی نہیں بلکہ دونوں کا مجموعہ مل کر فصل کہلائیگا۔ اس لئے کہ فصل تو اس کو کہتے ہیں جس سے جنس کا وجود حاصل ہو اور جنس کا وجود دونوں کے مجموعہ سے ہوا ہے تو دونوں مل کر فصل واحد ہوئے۔ ان میں سے ہر ایک فصل کہلانے کا مستحق نہ ہوگا۔

قولہ ولا یقوم الخ:۔

یہ تیسری تفریع ہے قاعدہ مذکورہ پر۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے۔ اس لئے فصل واحد ایک ہی نوع کیلئے مقوم ہوگی کیونکہ اگر دو نوع کے لئے مقوم ہو تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ ان دونوں کی جنس ایک ہے یا علیحدہ علیحدہ ہر ایک کیلئے جنس ہے۔ شق اول پر دو نوعیں نہ رہیں گی۔ اس لئے کہ جب دونوں کی جنس ایک ہے اور فصل بھی تم نے ایک ہی مانا ہے تو ذاتیات دونوں کے متحد ہوئے اور ذاتیات کا اتحاد مستلزم ہے ذات کے اتحاد کو تو دونوں نوعیں ایک ہو گئیں دو نہ رہیں۔ پس فصل واحد ایک نوع کے لئے مقوم ہوئی نہ کہ دو کے لئے وھو المطلوب۔ اور شق ثانی پر یعنی دو نوعوں کے لئے علیحدہ علیحدہ جنس ہو تو اس صورت میں تخلف معلول کا علت سے لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ جس وقت فصل ایک نوع کے لئے مقوم ہوئی تو اس وقت صرف اسی نوع کی جنس پائی جائے گی اور معلول نہ پایا جائے گا اور تخلف معلول کا علت سے ناجائز ہے اور یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ ایک فصل کو دو نوعوں کے لئے مقوم مانا گیا معلوم ہوا کہ یہ غلط ہے۔

ولا يقارن الاجناس واحدا فی مرتبة واحدة وفصل الجوهر جوهر خلافاً للاشراقية وههنا شك من وجهين الاول ما أورد فی الشفاء وهو ان كل فصل معنى من المعانی فاما اعم المحمولات او تحته والاول باطل فهو منفصل عن المشاركات بفصل فاذن لكل فصل فصل ويتسلسل ۔

قولہ ولا یقارن الخ :۔

یہ تفریع رابع ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح فصل واحد ایک نوع کے لئے مقوم ہوا کرتی ہے اور دو نوع کیلئے نہیں ہوتی، اسی طرح فصل مرتبہ واحدہ میں ایک ہی جنس کے لئے مقسم ہوگی دو کے لئے نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر فصل دو جنسوں کے لئے مقسم ہو تو ان دونوں کے ساتھ فصل کے اقتران کی وجہ سے دو نوعیں تیار ہوگی جس سے فصل واحد کا دونوں کے لئے مقوم ہونا لازم آئیگا اور اس کا بطلان تفریع ثالث میں ثابت ہو چکا ہے۔ نیز فصل جب جنس کیلئے علت تامہ ہوتی ہے تو اگر دو جنس مانیں گے تو دونوں کے لئے علت ہوگی جس سے شئ واحد کا دو چیزوں کیلئے علت ہونا لازم آتا ہے حالانکہ حکماء نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

قولہ فی مرتبة واحدة الخ :۔

یہ قید اس واسطے لگائی گئی کہ اگر فصل واحد کا اقتران متعدد اجناس سے متعدد مراتب میں ہو تو کوئی حرج نہیں جیسے ناطق کا اقتران اگر حیوان۔ جسم نامی۔ جسم مطلق۔ جوہر کے ساتھ ہو تو کوئی خرابی نہیں۔ اس لئے کہ یہ اجناس مختلف مرتبہ واحدہ میں نہیں ہیں۔ بلکہ حیوان جنس قریب ہے اور جسم نامی بعید بیک مرتبہ ہے جسم مطلق بعید بدو مرتبہ وهكذا ۔

قولہ وفصل الجوهر الخ :۔

یہ پانچویں تفریع ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فصل جب جنس کے لئے علت ہوتی ہے تو یہ ضروری ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہو عرض نہ ہو کیونکہ جوہر قوی ہوتا ہے اور عرض ضعیف ہے تو اگر جوہر کی فصل عرض ہوگی تو علت کا معلول سے ضعیف ہونا لازم آئیگا۔

قولہ خلافا للاشراقیہ الخ :۔

ابھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہو سکتی ہے عرض نہیں ہو سکتی۔ اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک جوہر کی فصل عرض ہو سکتی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ دیکھو سریر جوہر ہے اور اس کی ہیئت جس سے وہ دوسری اشیاء سے ممتاز ہے وہ اس کے لئے فصل ہے حالانکہ وہ عرض ہے۔ اشراقیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم مرکب ہے صورت جسمیہ اور مقدار یعنی جسم تعلیمی سے اور جسم تعلیمی بمنزلہ فصل کے ہے حالانکہ وہ عرض ہے اور صورت جسمیہ جوہر ہے معلوم ہوا کہ جوہر کی فصل عرض واقع ہو سکتی ہے۔ مشائین کی طرف سے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ سریر مرکب صناعی ہے اور ہماری گفتگو مرکب حقیقی میں ہے کہ مرکب حقیقی میں جوہر کی فصل عرض نہیں ہو سکتی۔ جوہر ہی ہوگی ——— دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم جسم کو صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی سے مرکب نہیں مانتے بلکہ جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ہے اور یہ دونوں جوہر ہیں۔

قولہ وھھنا شك الخ :۔

مقام فصل میں دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ پہلا اعتراض شیخ بوعلی سینا کا ہے جس کو شفا میں بیان کیا ہے۔ دوسرا اعتراض خود مصنفؒ کا ہے۔ پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فصل کے لئے وجود نہیں بلکہ وہ معدوم ہے کیونکہ موجود ماننے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ لہذا فصل کا موجود ہونا باطل ہوا۔ تسلسل کے لازم ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو چیز بھی موجود ہوتی ہے یا تو وہ مقولات عشرہ میں سے ہوتی ہے اور یا اس کے ماتحت ہوتی ہے۔ جیسے

وحله لانسلم انفصال کل مفهوم بالفعل وانما یجب لوکان ذلك العام مقوماله والثانی ماسنح لی وھوان الکلی کما یصدق علی واحد من افرادہ یصدق علی کثیرین من افرادہ یصدق واحد فمجموع الانسان والفرس حیوان فله فصلان قریبان ۔

مقولات عشرہ میں سے تو ہو نہیں سکتی کیونکہ مقولات عشر سب کے سب جنس ہیں تو پھر فصل ان میں سے کیسے ہوگی ۔ پس شق ثانی متعین ہوئی کہ فصل مقولات عشر کے ماتحت ہوگی تو جس مقولہ کے ماتحت ہوگی وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے ۔ لہٰذا اس فصل کے لئے جو مقولہ کے ماتحت واقع ہے ایک اور فصل ماننا پڑے گا ۔ اب ہم اس فصل میں گفتگو کریں گے کہ اس کو موجود مانتے ہو یا معدوم ۔ اگر معدوم کہتے ہو تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا ۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ فصل معدوم ہے اور اگر موجود مانتے ہو تو یا اس کو مقولات عشر میں سے کہتے ہو یا اس کے ماتحت داخل مانتے ہو ۔ اول صحیح نہیں کیونکہ مقولات عشر جنس ہیں لامحالہ اس کو مقولات عشر میں سے کسی مقولہ کے ماتحت مانیں گے اور وہ مقولہ اس کیلئے جنس ہوگا اور مالہ جنس فله فصل کے قاعدہ سے اس فصل کے لئے ایک اور فصل چاہیئے ۔ اب اس فصل میں گفتگو کریں گے اور موجود ماننے کی صورت میں مذکورہ بالا طریقہ سے ایک اور فصل ماننا ہوگا ۔ اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل کی خرابی فصل کے موجود ماننے کی وجہ سے لازم آتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ فصل معدوم ہے موجود نہیں ۔

قوله وحله الخ ؛

اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں ۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم فصل کو موجود مان کر مقولات عشر کے تحت اس کو داخل کرتے ہیں ۔ اس پر جو تم نے کہا تھا کہ یہ فصل جس مقولہ کے ماتحت ہوگی وہ مقولہ اس کیلئے جنس ہوگا اور جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس فصل کے لئے ایک اور فصل ماننی پڑے گی الخ ۔ یہ ہم کو مسلم نہیں اس لئے کہ مقولات عشر اپنے ہر ماتحت کیلئے جنس نہیں ہوا کرتے بلکہ اس وقت جنس ہوتے ہیں جب ان کے تحت میں ماھیت مرکبہ ہو اور زیر بحث صورت میں فصل بسیط ہے مرکب نہیں ۔ لہٰذا یہ فصل جس مقولہ کے تحت میں ہے ۔ وہ مقولہ اس کے لئے جنس نہ ہوگا اور قاعدہ ہے مالاجنس له فلا فصل له ۔ لہٰذا اس فصل کیلئے کوئی فصل نہ ماننا پڑے گی جس سے تسلسل لازم آئے ۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ فصل جس مقولہ کے ماتحت ہے وہ مقولہ اگرچہ اس فصل کیلئے جنس نہیں لیکن اس فصل سے عام تو ہے اور عام میں بہت سی چیزیں شریک ہوتی ہیں ان سے ممتاز کرنے کے لئے ممیز ماننا پڑیگا اور ممیز ہی کو تو فصل کہتے ہیں ۔ لہٰذا اس فصل کے لئے ایک اور فصل ثابت ہو گئی پھر اس فصل میں سلسلہ گفتگو کا چلے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا پس جس خرابی سے بچنا چاہتے تھے وہ فصل کے بسیط ماننے پر بھی نہ دور ہو سکی ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک وہ مقولہ اس فصل سے عام ہوگا جس سے امتیاز کیلئے کسی ممیز کی ضرورت پڑیگی لیکن ممیز کا انحصار فصل میں کر دینا کہ ممیز فصل ہی ہوا کرتی ہے صحیح نہیں بلکہ شئی بسیط کا امتیاز کبھی خود اپنی ذات کے اعتبار سے حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی خاصہ کے ذریعہ سے ۔ البتہ فصل کے ذریعہ سے امتیاز اس وقت ضروری ہوتا ہے کہ جب وہ عام اپنے ماتحت کے لئے ذاتی یعنی جنس ہو اور یہاں یہ بات نہیں جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ فصل ایک بسیط شئی ہے اس کیلئے جنس کی ضرورت نہیں ۔

قوله والثانی ماسنح لی الخ ؛

مقام فصل پر پہلا اعتراض شیخ بو علی سینا کا تھا ۔ اس اعتراض اور اس کے جواب کا بیان ہو چکا ۔ اب دوسرا اعتراض خود مصنف کا ہے کہ

لا یقال یلزم صدق العلة علی المعلول المرکب لانه مجموع المادیة والصوریة وھو محال لان الاستحالة ممنوع فانه معلول واحد وعلة کثیرة وکثرة جھات العلولیة لا تستلزم کثرة المعلولیة حقیقة ۔

جو تفریع ثانی پر وارد ہوتا ہے ۔ تفریع ثانی یہ تھی کہ شئی واحد کیلئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتیں اعتراض کی بنا ایک تمہید پر ہے ۔ وہ یہ کہ کلی کا صدق اپنے ماتحت افراد میں سے جس طرح ہر ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے ۔ اسی طرح مجموعہ پر بھی ہوتا ہے مثلاً انسان کا صدق جس طرح تنہا زید پر ہوتا ہے اور زید کو انسان کہتے ہیں ۔ اسی طرح زید اور عمر کے مجموعہ پر بھی ہوگا اور زید و عمر کو انسان کہیں گے ۔ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں اسی طرح الانسان حیوان اور الانسان والفرس حیوان کو سمجھ لیجئے ۔ اس تمہید کے بعد اب سنیئے کہ کلی مشترک بین الکثیرین ہوتی ہے ۔ اس لئے فرد واحد پر کلی کے صادق آنے کی صورت میں اس فرد کو ایک فصل کی ضرورت ہوگی جو دوسری اشیاء مشترکہ سے اس کو ممتاز کردے اور مجموعہ پر جب کلی کا صدق ہوگا تو متعدد فصل کی ضرورت ہوگی ۔ پس مجموعہ تو ماہیت واحدہ ہے اور اس کے لئے فصل متعدد ہوئیں ۔ لہذا یہ کہنا کہ ایک شی کے لئے دو فصل نہیں ہو سکتی غلط ہوگیا ۔ مصنف کے اس اعتراض پر چند مختلف قسم کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں ۔ اس لئے پہلے ان کو نقل کرکے جواب دے رہے ہیں ۔ اس کے بعد اصل اعتراض کے جواب کیطرف رجوع کریں گے ۔

قولہ لا یقال الخ ۔

اس اعتراض کی تمہید میں یہ بیان کیا تھا کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر علی الانفراد اور علی سبیل الاجتماع دونوں طرح ہوتا ہے ۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کو تسلیم کرنے کی صورت میں علت کا صدق معلول پر لازم آتا ہے اور یہ محال ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ علت ایک کلی ہے جس کے افراد علت مادی ، صوری ، فاعلی ، غائی ہیں اور تمہارے بیان کردہ قاعدہ کی بنا پر جس طرح علت مادی پر علت کا صدق ہوتا ہے اسی طرح علت مادی اور علت صوری کے مجموعہ پر بھی علت صادق آئے گی حالانکہ ان دونوں کا مجموعہ معلول ہے ۔ پس معلول کا علت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۔ اس لئے کہ معلول محتاج ہوتا ہے اور علت محتاج الیہ ہوتی ہے اور جب دونوں ایک ہوگئے تو ایک ہی شی کا محتاج اور محتاج الیہ ہونا لازم آئے گا ۔

قولہ لان الخ ۔

لا یقال کے تحت میں جو اعتراض نقل کیا گیا ہے ۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ شئی واحد کا علت اور معلول ہونا ایک جہت سے نہیں لازم آتا بلکہ دو مختلف جہات کی وجہ سے ہے لہذا کوئی خرابی نہیں ۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ چند علتوں کے مجموعہ میں دو حیثیتیں ہیں ۔ وحدت اور کثرت مجموعہ من حیث المجموعہ تو واحد ہے اور اس اعتبار سے وہ معلول ہے اور جن افراد سے وہ مجموعہ مرکب ہے مثلاً علت مادی اور صوری سے اگر ان کا لحاظ کیا جائے تو اس میں کثرت ہے اور اس اعتبار سے وہ علت ہے پس معلولیت اور علیت کا لزوم ایک جہت سے نہیں ہوا ۔ معلولیت ہے بلحاظ وحدت اور علیت ہے بلحاظ کثرت اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ۔

قولہ وکثرة الخ ۔

مصنف نے لان الاستحالة الخ سے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ معلول واحد ہے اور علل کثیرہ ہیں ۔ اس پر ایک وہم ہوتا ہے اس لئے اس وہم کو دور کیا جاتا ہے ۔ وہم کی تقریر یہ ہے کہ توارد علل کثیرہ کا معلول واحد پر ناجائز ہے اس لئے یہ نہیں ہو سکتا کہ علل تو کثیرہ ہوں اور معلول واحد ہو بلکہ معلول بھی کثیر ہوں گے لہذا معلول واحد کہنا صحیح نہ ہوگا ۔ اس وہم کو اس طرح دور کیا ہے کہ

لا یقال فمجموع شرکی الباری شریک الباری فبعض شریک الباری مرکب و کل مرکب ممکن مع ان کل شریک الباری ممتنع لان امکان کل مرکب ممنوع فان افتقار الاجتماع علی تقدیر الوجود الفرضی لا یصر الامتناع فی نفس الامر الاتری انہ یستلزم المحال بالذات فلا یکون ممکناً

کثرت علت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علت کی ذات کثیر ہے بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے البتہ اس کی جہات کثیر ہیں۔ مثلاً ایک جہت مادی ہونے کی ہے۔ ایک صوری کی۔ اسی طرح ایک فاعلی ہونے اور ایک غائی ہونے کی۔ پس جسطرح علت اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے اور جہات کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اسی طرح معلول ذات کے اعتبار سے واحد اور جہات کے اعتبار سے کثیر ہے۔ حاصل یہ کہ ہم نے معلول کو ذات کے اعتبار سے واحد کہا ہے تو اگر جہات کے اعتبار سے اس میں کثرت ہو جائے تو یہ ہمارے قول کے منافی نہیں اس واسطے کہ معلولیت کے جہات کی کثرت اس کے ذات کی کثرت کو حقیقتاً مستلزم نہیں ہوتی۔

قولہ لا یقال مجموع الخ :-

اصل اعتراض میں جو تمہید بیان کی گئی تھی کہ کلی کا صدق جس طرح ہر ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح مجموعۂ افراد پر بھی ہوتا ہے۔ اس پر ایک اعتراض تو لا یلزم صدق العلۃ الخ سے کیا تھا، اس کا جواب دیدیا ہے۔ اب دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر یہ قاعدہ تسلیم کرلیا جائے تو اس صورت میں ممتنع کا ممکن ہونا لازم آتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شریک الباری ایک کلی ہے اس کے بہت سے افراد ہیں اور تمہارے قاعدہ کی بنا پر اس کا صدق جس طرح ہر ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ ہوگا اسی طرح چند افراد کے مجموعہ پر بھی ہوگا پس شریک الباری کا مجموعہ بھی شریک الباری ہوا۔ اور مجموعہ مرکب ہوتا ہے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے پس مجموعہ شریک الباری ممکن ہوا حالانکہ یہ ممتنع ہے معلوم ہوا کہ قاعدہ ممہدہ غلط ہے اور اسی پر مصنفؒ کا اعتراض مبنی ہے جس کو الثانی ما سنح لی سے بیان کیا ہے اس لئے وہ اعتراض بھی غلط ہوگیا۔

قولہ لان امکان الخ :-

ابھی جو اعتراض بیان کیا گیا ہے۔ اس کا جواب ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ مجموعہ شریک الباری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہے۔ اس میں ہم کو یہ کبریٰ یعنی ہر مرکب ممکن ہے تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ واقعی اور فرضی۔ اور مرکب واقعی میں چونکہ اجزاء کی طرف احتیاج ہوتی ہے اس لئے وہ ممکن ہوتا ہے اور مرکب فرضی میں احتیاج نہیں۔ اس لئے وہ ممکن بھی نہیں اور مجموعہ شریک الباری مرکب فرضی ہے اسلئے اس کا حقیقۃً ممکن ہونا لازم نہ آیا اور اگر ہر مرکب کا ممکن ہونا کلی طور پر تسلیم بھی کرلیا جائے تو پھر جس طرح کا وہ مرکب ہوگا اسی طرح کا امکان اس کیلئے ثابت ہوگا۔ مرکب فرضی کے لئے امکان فرضی اور مرکب واقعی کیلئے امکان واقعی۔ پس زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ مجموعہ شریک الباری چونکہ مرکب فرضی ہے اس لئے اس کے واسطے امکان فرضی ثابت ہوگا اور ہم جو شریک الباری کو ممتنع کہتے ہیں وہ نفس الامر کے اعتبار سے۔ پس امتناع ہوا واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے اور امکان ہوا فرض کے اعتبار سے۔ اور امکانِ فرضی امتناعِ واقعی کے منافی نہیں۔

قولہ الاتری الخ :-

اس سے قبل جو جواب دیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموعہ شریک الباری ممکن فرضی ہے۔ ممکن واقعی نہیں۔ اب الاتری سے اس کی تائید کرنا چاہتے ہیں کہ اگر یہ ممکن واقعی ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا حالانکہ یہ محال بالذات کو مستلزم ہے اس لئے کہ شریک الباری

فتدبر وحله ان وجود اثنین یستلزم وجود ثالث وهو المجموع وذلک واحد

کے ممکن ہونے کی صورت میں اللہ پاک کی وحدت باقی نہیں رہتی اور عدم وحدت باری تعالیٰ محال بالذات ہے اور جو مستلزم محال کو ہوتا ہے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مجموعہ شریک الباری کا امکان ذاتی محال ہے۔ وھو المطلوب۔

قولہ فتدبر:۔

ایک اعتراض اور اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض سے پہلے چند مقدمات بطور تمہید ضروری ہیں۔
(۱) عقل اول واجب نہیں بلکہ ممکن ہے۔ (۲) ہر ممکن کا معدوم ہونا ممکن ہے۔ (۳) معلول کا عدم مستلزم ہوتا ہے اپنی علت تامہ کے عدم کو۔
اب اعتراض کی تقریر سنیئے کہ عقل اول واجب نہیں بلکہ ممکن ہے اور بربنائے مقدمہ ثانیہ اس کا عدم ممکن ہوگا اور چونکہ عقل اول کیلئے واجب تعالیٰ علت تامہ ہے اس لئے مقدمہ ثالثہ کی بنا پر اس کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہوگا حالانکہ عدم واجب تعالیٰ محال ہے اور یہ لازم آیا ہے عدم عقل اول کے ممکن ماننے سے۔ معلوم ہوا کہ ممکن محال کو مستلزم ہوجاتا ہے۔ لہذا الاتری سے جو تنویر قائم کی گئی تھی اور اس میں یہ کہا گیا ہے کہ مجموعہ شریک الباری اگر ممکن ہوتا تو محال کو مستلزم نہ ہوتا یہ غلط ہوا۔ کیونکہ اگر ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا تو یہاں کیوں مستلزم ہوگیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ قاعدہ کہ ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا یہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے ہے یعنی ذات کے اعتبار سے ممکن محال کو کبھی نہ مستلزم ہوگا۔ البتہ اس ممکن میں کوئی دوسری حیثیت ہو جس کی وجہ سے محال کا مستلزم ہوجائے تو یہ دوسری بات ہے۔ پس یہاں عدم عقل اول اپنی ذات کے اعتبار سے عدم واجب کو مستلزم نہیں بلکہ اس میں جو معلول ہونے کی حیثیت ہے اس سے عدم واجب لازم آرہا ہے یعنی عدم عقل اول معلول ہے اور واجب تعالیٰ اس کے لئے علت تامہ ہے اور معلول کے عدم سے اس کی علت تامہ کا عدم لازم آتا ہے۔ اس حیثیت کی بنا پر یہ استلزام ہوا۔ حاصل یہ ہوا کہ عدم استلزام محال ممکن کی ذات کے اعتبار سے ہے اور استلزام محال باعتبار وصف معلولیت کر

قولہ وحلہ الخ:۔

مقام فصل میں مصنفؒ نے الثانی ماسنح لی سے اعتراض کیا تھا جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ ایک شی کے لئے دو فصل ہوسکتی ہیں۔ درمیان میں مصنفؒ کے اس دعوے پر مختلف قسم کے اعتراضات وارد ہوئے۔ ان سب اعتراضات اور ان کے جوابوں سے فارغ ہونے کے بعد اب اصل اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر جو الثانی ماسنح لی کے تحت بیان کی گئی ہے ملاحظہ فرمالیجیے تاکہ جواب سمجھنے میں آسانی ہو۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ اعتراض میں جو دو نوع کے مجموعہ کو ماہیت واحدہ مان کر اس کے لئے دو متعدد فصلیں ثابت کی ہیں اس میں ہمارا کلام یہ ہے کہ جس طرح متعدد نوعوں کو امر واحد مانا گیا ہے۔ اسی طرح متعدد فصلوں کو بھی ہم امر واحد مان لیں گے کیونکہ ہر دو کا وجود ثالث کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے جو ان ہی دو کا مجموعہ ہے۔ اور وہ مجموعہ امر واحد ہے پس جس طرح انواع کا مجموعہ امر واحد ہے۔ اسی طرح ان کی فصلوں کا مجموعہ بھی امر واحد ہوگا تو شیٔ واحد کے لئے فصل واحد رہی نہ کہ متعدد۔ اور اگر انواع کو متعدد مانتے ہو۔ ان کو مجموعہ فرض کرکے امر واحد نہیں مانتے تو ہم فصلوں کو بھی متعدد رکھیں گے اور اس صورت میں دو شیئوں کے لئے دو فصل ثابت ہوئیں نہ کہ شیٔ واحد کے لئے۔

صدیق احمد بن سید احمد۔

لایقال علی هذا یلزم من تحقق اثنین تحقق امور غیر متناهیة لانه یفهم الثالث بتحقق الرابع وهکذا لانا نقول الرابع امر اعتباری فانه حصل باعتبار شئ واحد مرتین۔ والتسلسل فی الاعتباریات منقطع بانقطاعه فافہم والرابع الخاصة وهو الخارج المقول علی ما تحت حقیقة واحدة نوعیة او جنسیه شاملة ان عمت الافراد والا فغیر۔

قولہ لایقال الخ ۔۔۔

حلہ سے جو جواب دیا گیا ہے اس کی بنار اس پر تھی کہ وجود اثنین مستلزم ہوتا ہے وجود ثالث کو جو کہ ان دونوں امرں کا مجموعہ ہے اور وہ امر واحد ہے لہذا شئی واحد کیلئے فصل واحد ہی دو فصلیں ثابت نہ ہوئیں ۔ اس سے ایک شک پیدا ہوا کہ اگر وجود اثنین لیستلزم وجود ثالث کو تسلیم کرلیا جائے تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے ۔ لزوم کی وجہ یہ ہے جس طرح دو کے مجموعہ سے ثالث کا وجود ہوا ہے ۔ اسی طرح تین کے مجموعہ سے رابع کا تحقق ہوگا اور چار کے مجموعہ سے خامس پیدا ہوگا اور پانچ کے مجموعہ سے سادس کا وجود ہوگا ۔ اسی طرح مراتب غیر متناہیہ کا تحقق لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۔ معلوم ہوا کہ استلزام صحیح نہیں اور اس کے بطلان سے جواب بھی باطل ہوجائے گا ۔ اس لئے کہ جواب اسی استلزام پر مبنی تھا ۔

قولہ لانا نقول الخ ۔۔۔

لایقال سے جو شک بیان کیا گیا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو کے تحقق سے جو امر ثالث کا تحقق ہوا ہے یہ تو واقعی اور نفس الامری ہے ۔ باقی اس کے بعد کے مراتب کا تحقق اعتباری ہے ۔ جو اعتبار معتبر پر موقوف ہے جب تک ان کا اعتبار کیا جائے گا اس وقت تک ان کا وجود ہے اور جب اعتبار کرنا موقوف کردیا جائے تو آئندہ کا سلسلہ بھی موقوف ہوجائے گا ۔ اور تسلسل امور اعتباریہ میں محال نہیں ہے ۔

قولہ فانہ حصل الخ ۔۔۔

یہ امر اعتباری کی دلیل ہے کہ رابع کو ہم نے اس واسطے کہا کہ اس کا تحقق ایک شئ کے دو مرتبہ اعتبار کرنے سے ہوا ۔ ایک مرتبہ انفرادی طور پر اور دوسری مرتبہ مجموعہ کے ضمن میں یعنی اثنین کو ایک مرتبہ تو علیحدہ اعتبار کیا گیا اور دوسری مرتبہ ثالث کے ضمن میں اور ایک شئ کو دو مرتبہ اعتبار کرنا امر اعتباری ہے حقیقی نہیں ۔

قولہ فافہم الخ ۔۔۔

ایک اعتراض اور جواب کی طرف اشارہ ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ تمہاری تقریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تسلسل اعتباریات میں ممکن نہیں حالانکہ مشہور یہ ہے کہ ممکن ہے اور یہ اجتماع متنافیین ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل کے دو معنی ہیں ۔ ایک معنی تو یہ ہیں کہ وجود امور غیر متناہیہ کا بالفعل ہو ۔ اور دوسرے معنی ہیں وجود امور لا تقف عند حد اور سلب امکان ہے اول کے اعتبار سے اور امکان ہے ثانی معنی کے اعتبار سے فلا منافاۃ بینہما ۔۔۔ صدیق احمد بن سید احمد باندوی

قولہ الرابع الخ ۔۔۔

کلی ذاتی کے اقسام ثلثہ سے فارغ ہونے کے بعد کلی عرضی کا بیان کررہے ہیں ۔ خاصہ چونکہ ایک ماہیت کے افراد کے ساتھ مختص ہے اس لئے اس میں وحدت ہے اور عرض عام میں ماہیت کثیرہ کے افراد شریک ہیں اس لئے اس میں تعدد ہے اور واحد کا درجہ متعدد سے قبل ہوتا ہے اسلئے خاصہ کو عرض عام سے پہلے بیان کیا ۔ خاصہ ایسی کلی عرضی ہے جو اپنے افراد کی نہ تو تمام ماہیت ہو

وهی شاملة والخامس، العرض العام وهو الخارج المقول علی حقائق مختلفة وکل منهما ان امتنع انفکاکه عن المعروض فلازم والا فمفارق یزول بسرعة او ببطوء اولا ثم اللازم اما یمتنع انفکاکه عن الماهیة مطلقاً۔

اور نہ ماہیت کا جزء ہو بلکہ ماہیت سے خارج ہو اور ایک ماہیت کے افراد پر محمول ہو اگر وہ ماہیت نوع ہے تو اس کو خاصۃ النوع کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کیلئے۔ اور اگر وہ ماہیت جنس ہے تو اس کو خاصۃ الجنس کہیں گے جیسے ماشی حیوان کیلئے۔

قولہ وھی شاملة الخ :۔

خاصہ کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں۔ خاصہ شاملہ اور غیر شاملہ۔ خاصہ شاملہ وہ خاصہ ہے کہ جس ماہیت کے ساتھ وہ خاص ہے۔ اس کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے ضاحک بالقوۃ اور اگر تمام افراد کو شامل نہ ہو تو اس کو غیر شاملہ کہتے ہیں۔ جیسے ضاحک بالفعل کہ انسان کا خاصہ ہے مگر انسان کے تمام افراد کو شامل نہیں۔ یہ دونوں مثالیں خاصۃ النوع کی ہیں ــــ خاصۃ الجنس کی مثالیں علی الترتیب شاملہ اور غیر شاملہ کی ماشی بالقوۃ اور ماشی بالفعل ہے۔

قولہ الخامس الخ :۔

پانچویں کلی عرض عام ہے۔ عرض عام ایسی کلی ہے جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہو اور افراد مختلفۃ الحقائق پر محمول ہو۔ جیسے ماشی انسان اور فرس کے لئے۔

قولہ وکل منهما الخ :۔

یہ تقسیم خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی ہے۔ پہلے ان دونوں کی اجمالی تقسیم بیان کی جاتی ہے بعد میں تفصیل آئیگی۔ جاننا چاہیئے کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک عرض لازم ہوگا یا عرض مفارق ہوگا۔

عرض لازم کی تین قسمیں ہیں۔ لازم ماہیت۔ لازم وجود خارجی۔ لازم وجود ذہنی۔

عرض مفارق کی بھی تین قسمیں ہیں۔ عرض دائم۔ عرض زائل البطء۔ عرض زائل ببطوء۔

قولہ فلازم الخ :۔

عرض لازم ایسی کلی ہے جس کا انفکاک اپنے معروض سے ممتنع ہو۔ جیسے کاتب بالقوۃ انسان کیلئے اور زوجیت اربعہ کیلئے۔

قولہ والا فمفارق الخ :۔

اگر کلی عرضی کا انفکاک اپنے معروض سے ممتنع نہ ہو تو اس کو عرض مفارق کہتے ہیں۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ عرض دائم یعنی معروض سے اس کا جدا ہونا محال تو نہیں لیکن زائل نہ ہو۔ جیسے حرکت فلک کیلئے ــــ دوسری قسم عرض زائل ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ جلدی زائل ہو جائے جیسے حمرۃ خجل کیلئے اور صفرہ وجل کیلئے۔ یا دیر میں زائل ہو جیسے جوانی اور امراض مزمنہ۔

قولہ ثم اللازم الخ :۔

لازم کے اقسام کا بیان کر رہے ہیں ــــ لازم کی تین قسمیں ہیں۔ لازم ماہیت جو ماہیت کو لازم ہوتا ہے خواہ وہ ماہیت خارج میں پائی جائے یا ذہن میں۔ جیسے زوجیت اربعہ کے لئے خارج اور ذہن دونوں ظرف میں لازم ہے۔ دوسری قسم لازم وجود خارجی ہے۔ یہ وہ عرض ہے جو ماہیت کو وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے احراق نار کیلئے خارج میں لازم ہے ذہن میں لازم نہیں۔ تیسری قسم لازم وجود ذہنی ہے یہ وہ عرض ہے جو ماہیت کو وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے انسان کا کلی ہونا حیوان کا جنس ہونا وغیرہ۔

لعلة او ضرورة يسمى لازم الماهية او بالنظر الى احد الوجودين خارجي او ذهني ويسمى الثاني معقولاً ثانياً والدوام لا يخلو عن لزوم سببي هل المطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية والحق لا فان الضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة اولاً ۔

قولہ لعلۃ ا۔ یعنی عرض لازم کا ماہیت سے مطلقاً جدا ہونا ممتنع ہو کسی علت موجبہ کی وجہ سے خواہ وہ علت ذات ملزوم ہو۔ جیسے زوجیت اربعہ کے لئے لازم ہے اربعہ کی ذات کی وجہ سے ۔ یا علت ذات ملزوم سے خارج ہو ۔ جیسے ضحک انسان کیلئے لازم ہے بواسطہ تعجب کے خود انسان کی ذات ضحک کے لئے لزوم کا تقاضا نہیں کرتی ۔

قولہ او ضرورۃ الخ ؛ ۔ اس کا عطف علت پر ہے یعنی عرض لازم کا انفکاک ماہیت سے کسی علت کی بنا پر ممتنع نہیں بلکہ اس کا امتناع ضروری ہو لیکن منشا اس ضرورت کا ذات ملزوم ہو جیسے عدم واجب کا عدم یہ وجود واجب کے لئے لازم ہے۔ لیکن کسی علت کی بنا پر نہیں بلکہ اس لزوم کا منشا واجب کی ذات ہے ۔

اس تقریر سے ایک بات یہ بھی واضح ہوئی کہ اگر مصنفؒ او ضرورۃ کا اضافہ نہ کرتے تو عرض لازم کی وہ قسم خارج ہو جاتی جنمیں بغیر علت کے ماہیت کیلئے کسی شی کا لزوم ہوتا ہے **ومثالہ مامر انفا ۔**

قولہ ویسمی الثانی الخ : ۔ یعنی لازم وجود ذہنی کو معقول ثانی بھی کہتے ہیں ۔ معقول ثانی ایسے عرض لازم کو کہتے ہیں جو کسی شی کو ذہن کے اعتبار سے عارض ہو اور اس کے مقابلے میں خارج میں کوئی چیز نہ ہو ۔

قولہ والدوام الخ ۔ اس سے پہلے عرض کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں ۔ عرض لازم اور عرض مفارق ۔ عرض مفارق کی دو قسمیں بیان کی تھیں ۔ عرض زائل اور عرض دائم ۔ یہ تقسیم جمہور نے کی ہے جس کو مصنفؒ نے نقل کیا ہے ۔ اس قول سے جمہور پر تعریض کر رہے ہیں کہ عرض دائم کو عرض مفارق کی قسم نہ قرار دینا چاہیے ۔ اس لئے کہ دوام لزوم سببی سے خالی نہیں ہوتا یعنی عرض کا ثبوت معروض کیلئے جب دائمی ہوگا تو یقیناً اس کا سبب بھی دائمی ہوگا جس کی انتہا واجب کی طرف ہوگی یعنی اس سبب کے دوام کی علت خواہ بالذات ہو یا بالواسطہ واجب کی ذات ہوگی جس سے سبب لازم ہو جائے گا اور جب دوام کا سبب لازم ہے تو خود دوام جو سبب ہے وہ بھی لازم ہوگا ۔ لہذا عرض دائم کو لازم کی قسم قرار دینا چاہیئے نہ کہ مفارق کی ۔ جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ لازم سے مراد یہ ہے کہ اسکا انفکاک معروض سے بالذات ممتنع نہ ہو اگر بالواسطہ ممتنع ہو تو اسکو لازم نہ کہینگے بلکہ اسکا شمار مفارق میں ہوگا ۔

قولہ ہل المطلق الوجود الخ ۔ اس سے پہلے بیان کیا تھا کہ لازم ماہیت ایسے عرض لازم کو کہتے ہیں جس میں وجود خارجی یا وجود ذہنی کو دخل نہ ہو ۔ اب بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مطلق وجود کو قطع نظر وجود خارجی اور ذہنی سے لازم ماہیت میں دخل ہے یا نہیں ۔ اس میں اختلاف ہے متاخرین اور محقق دوانیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ مطلق وجود کا دخل ضروری ہے کیونکہ اگر مطلق وجود بھی ماہیت کیلئے نہ مانا جائے تو ماہیت معدوم ہوگی اور لازم کی نسبت معدوم کی طرف لازم آئے گی جو صحیح نہیں ۔

قدما اور شیخ الرئیس میر باقر داماد علامہ بحر العلوم اور مصنف کا مذہب یہ ہے کہ مطلق وجود کو بھی دخل نہیں بلکہ لوازم ماہیت ماہیت کیلئے من حیث الماہیت ثابت ہیں اسلئے کہ لوازم ماہیت کا ثبوت ماہیت کیلئے ضروری ہے اور جس چیز کا ثبوت ضروری ہوتا ہے اسکو کسی علت کی ضرورت نہیں ہوتی کہ جب تک علت نہ پائی جائے اسکا ثبوت نہ ہو سکے ۔ جیسے متکلمین کے نزدیک واجب تعالیٰ کیلئے وجود کہ وہ ذات واجب سے خارج ہے لیکن لازم ہے اور اس لزوم میں وہ کسی علت کا محتاج نہیں معلوم ہوا کہ جس شی کا ثبوت کسی کیلئے ضروری ہو وہ علت کا محتاج نہیں ہوتا

کوجود الواجب تعالیٰ علی مذهب المتکلمین وایضا اللازم امابین وهو الذی یلزم تصوره من تصور الملزوم وقد یقال البیان علی الذی یلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو اعم من الاول او غیر بین بخلافه ۔

قولہ علی مذہب الخ :۔

وجود واجب کے بارے میں اختلاف ہے۔ حکما اور شیخ ابوالحسن اشعری۔ ابوالحسین بصری معتزلی کا مذہب یہ ہے وجود واجب عین واجب ہے۔ اسلئے کہ اگر عین نہ ہو تو یا جز ہوگا یا خارج ہوگا۔ جزء ہونیکی صورت میں واجب تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہو وہ ممکن ہوتا ہے اسلئے واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور اگر وجود واجب کی ذات سے خارج ہو تو وہ کسی علت کا محتاج ہوگا اسلئے کہ امر خارج کا ثبوت بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ علت یا تو خود ذات واجب ہوگی یا خارج از ذات کوئی دوسری شی علت ہوگی۔ پہلی صورت میں تقدم ذات کا باعتبار وجود کے وجود پر لازم آتا ہے اسلئے کہ علت جب تک موجود نہیں ہوتی کسی شی کیلئے علت نہیں ہوسکتی تو یہ وجود جو مقدم ہے وجود مؤخر کے یا تو عین ہوگا یا غیر ہوگا۔ اگر عین ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور اگر غیر ہے تو شئی واحد یعنی ذات واجب کا دو وجود کے ساتھ موجود ہونا لازم آئے گا بل بوجودات غیر متناهیة علی تقدیر الکلام فی الوجود الماخوذ فی جانب العلة وهو امر باطل۔ اور اگر وجود کی علت ذات نہ ہو بلکہ امر خارج ہو تو لازم آتا ہے کہ واجب اپنے وجود میں امر خارج کا محتاج ہو اور محتاج ممکن ہوتا ہے تو واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ وجود واجب عین واجب ہے وهو المطلوب۔ متکلمین کا مذہب پہلے ہی معلوم ہوچکا ہے کہ وہ وجود واجب کو عین واجب نہیں کہتے بلکہ خارج از ذات مانتے ہیں لیکن ثبوت اس کا ضروری قرار دیتے ہیں جس سے علت کی طرف محتاج ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا حکماء نے جو سوال قائم کیا ہے کہ علت یا تو عین ذات واجب ہے تو اس صورت میں تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے۔ یا ذات کے علاوہ کوئی دوسری شئی علت ہوگی تو واجب کا محتاج ہونا لازم آتا ہے۔ اب یہ سوال وارد نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جس چیز کا ثبوت ضروری ہوتا ہے وہ اپنے ثبوت میں کسی علت کی محتاج نہیں۔

قولہ وایضا الخ :۔

یہاں سے لزوم کی دوسری تقسیم کررہے ہیں۔ اس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ لازم کی دو قسمیں ہیں۔ مبین اور غیر مبین۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم۔ اسی طرح غیر بین کی بھی یہی دو قسمیں ہیں۔ بین بالمعنی الاخص ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل ہوجائے۔ جیسے عمی کے تصور سے لازم کا تصور حاصل آجاتا ہے۔ جیسے الاثنان ضعف الواحد کہ اس میں اثنان کے تصور سے اس کا ضعف الواحد ہونا معلوم ہوجاتا ہے۔

غیر بین بالمعنی الاخص اس کا عکس ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہیں ہوتا۔ جیسے کتابت بالقوة انسان کیلئے کہ یہ انسان کیلئے لازم تو ہے مگر انسان کے تصور سے اس کا تصور لازم نہیں آتا ہے بین بالمعنی الاعم ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ ملزوم اور لازم اور نسبت کے تصور سے دونوں کے درمیان لزوم کا یقین ہوجائے جیسے اربعہ کیلئے زوجیت لازم ہے کہ اربعہ اور زوجیت کے تصور کے بعد اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے۔ اس کے تصور کے بعد یہ یقین ہوجاتا ہے کہ

فالنسبة بالعکس وکل منہا موجود بالضرورة وھهنا شك وھو ان اللزوم لازم والا ينهدم اصل الملازمة فيلتسلسل اللزومات وحله ان اللزوم من المعانی الاعتبارية الانتزاعية التی ليس لها تحقق الا فی الذھن بعد اعتباره فينقطع بانقطاع الاعتبار۔

اربعہ کیلئے زوجیت لازم ہے۔ غیر بین بالمعنی الاعم اس کے خلاف ہے کہ ملزوم اور لازم اور دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین نہ ہو جیسے کہ حدوث اور عالم اور دونوں کے درمیان جو نسبت ہے ان سب کے تصور سے عالم کیلئے حدوث کا یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کی ضرورت ہے۔

قولہ فالنسبۃ الخ ؛۔۔۔

یعنی لازم بین میں جو عام تھا وہ غیر بین میں خاص ہو جائے گا اور جو لازم بین میں خاص تھا وہ غیر بین میں عام ہو جائے گا۔ اس لئے کہ غیر بین بین کی نقیض ہے اور عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوا کرتی ہے۔

قولہ وکل منہا موجود ؛۔

امام رازیؒ نے لازم بین اور غیر بین کے وجود کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ مصنفؒ تعریض کر رہے ہیں کہ ان دونوں کا وجود بدیہی ہے۔ دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے فان الضرورۃ لا تعلل۔

قولہ ھہنا شك الخ ؛۔۔۔

مقام لزوم میں صاحب مطالع نے شک وارد کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لازم کے یہ اقسام جو بیان کئے گئے ہیں۔ یہ اس وقت صحیح ہو سکتے ہیں کہ جب کہ لازم کا وجود ہو اور جب لازم کا وجود ہی مسلم نہیں تو یہ اقسام کہاں سے حاصل ہوں گے۔ صاحب مطالع نے اس پر دلیل بیان کی ہے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان جو لزوم پایا جاتا ہے یہ خود لازم ہوگا ورنہ لازم نہ تو لازم رہیگا۔ اور نہ ملزوم ملزوم باقی رہے گا اور لازم کیلئے لزوم ضروری ہے۔ اب اس لزوم میں کلام کریں گے کہ لزوم اللزوم بھی لازم ہے۔ ورنہ اصل ملازمہ ہی منہدم ہو جائے گا جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا۔

اور چونکہ یہ لزوم اللزوم بھی لازم ہوگا اس لئے اس لازم کیلئے پھر لزوم ماننا پڑے گا اب لزوم لزوم اللزوم کے اندر کلام ہوگا اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا جس سے لزومات کا تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل اور محال ہے اور جب لزوم باطل ہوگیا تو لازم کا وجود بھی باطل ہوگا اس لئے کہ بطلان مبدء مستلزم ہے بطلان مشتق کو۔ اور جب لازم باطل ہوگیا جو کہ مقسم ہے تو یہ اقسام کس طرح صحیح ہوں گے۔

قولہ وحلہ الخ ؛۔۔۔

شک مذکور کا حل بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلسل امور واقعیہ کے اندر محال ہے اور لزوم امور اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے جس کا وجود ذہن میں اعتبار معتبر کے بعد ہوتا ہے پس جبتک معتبر اعتبار کرتا رہے گا اس کا وجود رہے گا اور جب اعتبار منقطع ہو جائے گا تو اس کا وجود بھی ختم ہو جائے گا لہذا جو تسلسل محال ہے وہ لازم نہیں آیا اور جو لازم آرہا ہے وہ محال نہیں پس لازم کا وجود مسلم اور اسکی تقسیم اقسام مذکورہ کی طرف صحیح ہوئی۔

ثم منشاء ها و منبعها متحقق و ذلك هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية او غير متناهية مرتبة او غير مرتبة فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع فتدبر خاتمة

قولہ نعم الخ: ـــــ اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حل کی بنا اس پر تھی کہ لزوم کو امر اعتباری قرار دیا گیا ہے حالانکہ لزوم امر واقعی اور نفس الامری ہے اسلئے کہ اس پر احکام نفس الامری جاری کئے جاتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے۔ اللزوم لازم بالذات تو دیکھئے یہاں لزوم کو موضوع قرار دیا گیا ہے اور لازم کو اس کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور ثبوت الشئ للشئ فرع ہے ثبوت مثبت لہ کیلئے اسلئے لزوم کو ثابت ماننا پڑیگا اور چونکہ یہ حکم واقعی اور نفس الامری ہے اسلئے ثبوت بھی واقع ہوگا اور لزوم کے وجود سے تسلسل لزومات کا لازم آرہا ہے اسلئے جب لزوم کا ثبوت واقعی ہوا تو تسلسل بھی واقعی ہوگا اور یہ آپ اقرار کر چکے ہیں کہ تسلسل امور واقعیہ میں محال ہے پس لزوم کے وجود پر جو تسلسل محال ہے وہی لازم آرہا ہے لہذا لزوم کا وجود محال ہوا اور جب لزوم کا وجود محال ہوا تو لازم کا وجود بھی محال ہوگا کما مرّ لہذا لازم کی تقسیم اقسام مذکورہ کی طرف صحیح نہ ہوئی۔

مصنفؒ اس کا جواب نعم سے دے رہے ہیں۔ حاصل جواب کا یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ قضیہ مذکورہ امور واقعیہ میں سے ہے اور اس میں لزوم کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔ اور قضیہ موجبہ میں موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ موضوع بذاتہ موجود ہو بلکہ اس کا منشاء موجود ہو تب بھی کافی ہے۔ یہاں یہی صورت ہے کہ لزوم جو موضوع ہے وہ تو امر اعتباری ہے نفس الامر میں موجود نہیں البتہ اس کا منشا نفس الامر میں موجود ہے اس اعتبار سے موضوع بننا صحیح ہوگیا۔

قولہ : ذلك هو الحافظ الخ ـــ

یعنی امور اعتباریہ انتزاعیہ کے منشاء کا وجود واقعی بھی اس بات کا محافظ ہے کہ امور انتزاعیہ پر احکام واقعیہ جاری ہو جاتے ہیں۔ خواہ وہ امور انتزاعیہ متناہی ہوں جیسے زوجیت کا انتزاع اربعہ سے۔ یا غیر متناہی ہوں جیسے عدد کا انتزاع مسافت متناہیہ سے خواہ مرتب ہوں یعنی ایک کو دوسرے کے بعد اور دوسرے کو تیسرے کے بعد وھکذا منتزع کیا جائے جیسے لزومات کہ ان میں یکے بعد دیگرے انتزاع ہوتا ہے۔ یا غیر مرتب ہوں جیسے لزومات کے علاوہ دوسرے امور انتزاعیہ۔

قولہ فقولهم الخ ـــ

ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے شک کے حل کی جو تقریر کی ہے اس میں کہا ہے فینقطع بانقطاعه یعنی اعتبار کے منقطع ہونے سے تسلسل منقطع ہو جائے گا جس کا مطلب یہ ہوا کہ تسلسل اعتباریات میں ہوتا ہی نہیں حالانکہ حکماء کا قول ہے التسلسل فیہا لیس بمحال جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تسلسل اعتباریات میں ہوتا ہے لیکن محال نہیں ہے ـــ اس کا جواب مصنفؒ دے رہے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی منافاۃ نہیں اسلئے کہ حکماء کا قول قضیہ سالبہ کی صورت میں ہے جس میں موضوع کا وجود ضروری نہیں ہوتا۔ مثلاً زید لیس بقائم۔ اس وقت بھی صادق ہے جب زید موجود ہو اور قائم نہ ہو اور اس وقت بھی صحیح ہے جب زید معدوم ہو اسی طرح التسلسل فیہا لیس بمحال کے صدق کی صورت یہ ہے کہ تسلسل سرے سے واقع ہی نہیں ہے۔ لہذا ہمارے قول اور حکماء کے قول میں کوئی منافاۃ نہیں۔ ہم بھی تسلسل کا انکار کرتے ہیں اور حکماء بھی۔

قولہ قال الملا مبین اشارۃ الی الدقۃ فتامل۔

قولہ خاتمہ ـــ کلی کے مباحث کے بعد اسکے متعلقات کو بطور تتمہ بیان کر رہے ہیں اگرچہ کوئی علمی غرض اس سے وابستہ نہیں لیکن فائدہ سے خالی بھی نہیں۔

مفهوم الکلی یسمی کلیا منطقیا ومعروض ذلک المفهوم یسمی کلیا طبیعا. والمجموع من العارض والمعروض یسمی کلیا عقلیا وکذا الکلیات الخمس منها منطقی وطبعی وعقلی. ثم الطبیعی لہ اعتبارات ثلثۃ بشرط لاشئ ویسمی مجردۃ وبشرط شئ ویسمی مخلوطۃ ولا بشرط شئ ویسمی مطلقۃ، وھی من حیث ھی لیست موجودۃ ولا معدومۃ ولا شئ من العوارض ففی ھذہ المرتبۃ ارتفع النقیضان۔

قولہ مفہوم الکلی:۔۔۔ جاننا چاہئے کہ کلی کی تین قسمیں ہیں۔ منطقی۔ طبعی۔ عقلی۔ کلی منطقی کا مفہوم ہے یعنی الذی لا یمتنع فرض صدقہ علی کثیرین۔ اس کو منطقی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ منطقی اسی سے بحث کرتا ہے اور یہی کلی مسائل منطقیہ کا موضوع ہوا کرتی ہے۔۔۔ کلی طبعی اس مفہوم کے معروض کو کہتے ہیں یعنی جس پر کلی کی تعریف صادق آئے جیسے حیوان۔ انسان۔ اس کو کلی طبعی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ طبیعت کے معنی حقیقت کے ہیں اور یہ بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے۔۔۔ کلی عقلی عارض اور معروض یعنی کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعہ کو کہتے ہیں جیسے الانسان الکلی۔ الحیوان الکلی۔ اس کو کلی عقلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا وجود اگر مانا جائے تو صرف عقل میں ہو سکتا ہے خارج میں اس کا وجود نہیں ہے کیونکہ خارج میں جو چیز موجود ہوتی ہے وہ مشخص ہو جاتی ہے کلی نہیں رہتی۔

قولہ وکذا الکلیات:۔۔۔

یعنی جس طرح کلی کے اندر یہ اعتبارات ثلثہ جاری ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس کے اقسام خمسہ جنس۔ نوع۔ فصل۔ خاصہ اور عرض عام میں بھی یہ تینوں اقسام جاری ہونگے پس جنس کی تعریف کو جنس منطقی کہیں گے اور اسکے مصداق یعنی جنس جس پر صادق آئے مثلاً حیوان اسکو جنس طبعی اور دونوں کے مجموعہ مثلاً الحیوان الجنس کو جنس عقلی کہینگے اسی طرح باقی اقسام نوع وغیرہ میں یہ تینوں قسم جاری کرنا چاہیئے۔

قولہ ثم الطبعی الخ:۔۔۔

کلی طبعی میں دوسرے اعتبارات ثلثہ کا اجراء کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی میں تین درجے ہیں۔ بشرط لاشئ جس میں یہ شرط ہے کہ عوارض کے ساتھ اختلاط کا اعتبار نہ کیا جائے اس کا نام مجردہ ہے (لانہا مجردۃ عن العوارض) بشرط شئ جس میں یہ شرط ہے کہ عوارض کے ساتھ اختلاط ہو اس کا نام مخلوطہ ہے لانہا مخلوطۃ بالعوارض لا بشرط شئ جس میں اختلاط اور عدم اختلاط میں سے کسی کے اعتبار کی شرط نہیں۔ اس کا نام مطلقہ ہے لاطلاقہا عن التجرد والخلط۔

قولہ وھی من حیث ھی الخ:۔۔۔

یعنی کلی طبعی مرتبہ اطلاق میں نہ موجود ہے اور نہ معدوم اور نہ دوسرے عوارض مثل وحدت وکثرت وغیرہ کے ساتھ متصف ہے اس لئے کہ یہ مرتبہ نفس ذات کا ہے اور وجود وعدم اور دیگر عوارض ذات سے خارج ہیں۔

قولہ ففی ھذہ المرتبۃ الخ:۔۔۔

یعنی مرتبہ اطلاق میں کلی طبعی کے اندر وجود اور عدم دونوں کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اس لئے نہ تو اسکو موجود کہیں گے اور نہ معدوم۔ اور یہی ارتفاع نقیضین ہے لیکن محال نہیں ہے اسلئے کہ ارتفاع نقیضین وہ محال ہے جو نفس الامر میں ہو اور یہ مرتبہ اطلاق میں ہے جو محال نہیں اسلئے کہ اس مرتبہ میں وجود اور عدم کے ارتفاع کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں نہ تو عین ہیں کلی طبعی کے اور نہ جزء ہیں پس درحقیقت وجود اور عدم کا ارتفاع نہیں بلکہ ان دونوں کی عینیت اور جزئیت کا ارتفاع ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ مرتبہ علت میں معلول کا وجود اور عدم دونوں مرتفع ہیں یعنی معلول کا وجود اور عدم نہ تو عین علت ہیں اور نہ جزء علت ہیں۔

والطبعی اعم باعتبار من المطلقة فلا یلزم تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ واعلم ان المنطقی من المعقولات الثانیہ ومن ثم لم یذھب احدٌ الی وجودہ فی الخارج واذا لم یکن المنطقی موجوداً لم یکن العقلی موجوداً بقی الطبعی اختلف فیہ فمذھب المحققین ومنھم الرئیس انہ موجود فی الخارج بعین وجود الافراد فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان

قولہ والطبعی الخ :-

کلی طبعی کی تین قسمیں ابھی بیان کی گئی ہیں ۔ مجردہ ۔ مخلوطہ ۔ مطلقہ ۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ ان تینوں اقسام کا مقسم کلی طبعی ہے اور طبعی ماہیت مطلقہ کو کہتے ہیں ۔ اب اس تقسیم کا حاصل ہوا کہ ماہیت مطلقہ کی تین قسمیں ہیں ۔ مجردہ ۔ مخلوطہ ۔ مطلقہ اور یہ تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ ہے ۔ اس کا جواب دے رہے ہیں ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقسم میں ماہیت مطلقہ سے مراد وہ ماہیت ہے جو تمام اعتبارات سے خالی ہو حتی کہ الدوق کا بھی اعتبار نہ کیا گیا ہو نہ لحاظ میں اور نہ ملحوظ میں اور قسم میں مطلقہ سے مراد یہ ہے کہ لحاظ میں اطلاق کا اعتبار کیا گیا ہو پس قسم خاص ہوئی اور مقسم عام ۔ اسلئے تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی ۔

قولہ واعلم الخ :-

کلی کی تین قسمیں ہیں ، اس سے پہلے بیان کی گئی ہیں ۔ منطقی ۔ عقلی ۔ طبعی ۔ یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ان میں سے کون سی قسم خارج میں موجود ہے اور کون نہیں ۔ پس فرما رہے ہیں کہ کلی منطقی کا ظرف عروض صرف ذہن ہے ۔ اسی وجہ سے اسکو معقولات ثانیہ میں سے کہا جاتا ہے اور معقولات ثانیہ خارج میں موجود نہیں ہوتے اسلئے کلی منطقی خارج میں موجود نہیں اور کلی عقلی چونکہ مرکب ہے منطقی اور طبعی سے اور اس کا ایک جزء یعنی منطقی خارج میں موجود نہیں تو اسکا بھی وجود خارج میں نہ ہوگا اسلئے کہ انتفاء جزء انتفاء کل کو مستلزم ہوتا ہے ۔

قولہ بقی الخ ←

اس سے قبل معلوم ہو چکا ہے کہ کلی منطقی اور عقلی خارج میں موجود نہیں ۔ اب کلی طبعی کے بارے میں جو اختلاف ہے اسکو بیان کر رہے ہیں ۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے اسکے وجود فی الخارج کی کیا صورت ہے اس میں اختلاف ہے ۔ مصنفؒ ان تمام اختلافات کو بیان کر کے اپنا مذہب بیان کرینگے اور اسکے بعد بحث کو کلی طور پر ختم کر دیں گے ۔ جاننا چاہئیے کہ اس سلسلہ میں مصنفؒ نے سب سے پہلے محققین کا بیان کیا ہے ۔ جن میں شیخ الرئیس بو علی سینا اور صاحب مطالع بھی شامل ہیں ۔ اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کی صورت یہ ہے کہ اسکے افراد خارج میں موجود ہیں ۔ اور افراد کا وجود ہی کلی طبعی کا وجود ہے کلی طبعی کیلئے افراد کے وجود کے علاوہ کوئی وجود نہیں پس موجود تو دو ہیں کلی طبعی اور اس کا فرد اور وجود ایک ہے ۔

قولہ وھو عارض الخ :-

ایک اعتراض کا جواب ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ ابھی آپ نے بیان کیا ہے کہ کلی طبعی اور اس کا فرد دونوں کا وجود واحد ہے اس میں ہمارا کلام یہ ہے کہ یہ وجود طبیعت کو عارض ہے یا اس کے فرد کو یا دونوں کو ۔ اگر طبیعت کو عارض ہے تو فرد موجود نہ رہے گا اور فرد کو عارض ہے تو طبیعت کو موجود کہنا صحیح نہیں اگر دونوں کو عارض ہے تو عرض واحد کا قیام محلین مختلفین کے ساتھ لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے ۔

مصنف اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثالث کو اختیار کرتے ہیں کہ وجود دونوں کو عارض ہے لیکن ان دونوں کو دو فرض کر کے نہیں بلکہ من حیث الوحدۃ دونوں کو عارض ہے یعنی کلی طبعی اور اسکے فرد کو متحد کر دیا گیا ہے جسطرح جنس اور فصل دونوں متحد ہیں پس قیام عرض واحد کا محل واحد کے ساتھ ہوا نہ کہ محلین کے ساتھ ۔

ومن ذهب منهم الی عدمیة التعیین قال بمحسوسیة ایضاً فی الجملة ، وھو الحق وذھب شرذمة قلیلة من المتفلسفین الی ان الوجود ھو الھویة البسیطة والکلیات منتزعات عقلیة

قولہ ومن ذهب الخ :۔

کلی طبعی کے بارے میں اختلاف یہ ہے کہ وہ محسوس ہے یا نہیں۔ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو تشخص اور تعیین کے وجود اور عدم کے بارے میں ہے جو لوگ تشخص کو معدوم کہتے ہیں وہ کلی طبعی کے محسوس ہونے کے قائل ہیں کیونکہ تشخص تو معدوم ہے اور جو چیز معدوم ہو وہ محسوس کس طرح ہوگی۔ کلی طبعی موجود ہے اسلئے وہی محسوس ہوگی البتہ اس کا محسوس ہونا فی الجملہ ہے جو بالذات ہو یا بالعرض۔ اگر کلی طبعی کے افراد محسوس بالذات ہیں تو کلی طبعی محسوس بالذات ہوگی جیسے ضوء اور لون۔ اور اگر افراد محسوس بالعرض ہیں تو کلی طبعی بھی محسوس بالعرض ہوگی جیسے جسم اور تمام اعراض ۔۔ اور جو لوگ تشخص کو موجود مانتے ہیں اور کلی طبعی کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ معدوم ہے اور تشخصات سے اس کا انتزاع ہوتا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی محسوس نہیں ہے اسلئے کہ وہ موجود نہیں منتزع ہے۔

قولہ وھو الحق :۔

یعنی تشخص کا معدوم ہونا اور کلی طبعی کا موجود اور محسوس ہونا ہی حق ہے اسلئے کہ اگر تشخص موجود ہو تو یا وہ عین طبیعت کلیہ ہوگا۔ اس صورت میں مابہ الاشتراک کا مابہ الامتیاز ہونا لازم آئے گا جیسا کہ ظاہر ہے اور اگر طبیعت کلیہ کا جزء ہو تو اس صورت میں کلی کا تحقق بغیر جزء کے لازم آئے گا اسلئے کہ جس تشخص کی یہاں بحث ہورہی ہے وہ تشخص خاص ہے۔ مثلاً تشخص زید تشخص عمرو وغیرہ اور کلی کا تحقق کسی تشخص خاص کے ضمن میں منحصر نہیں۔ کبھی اس فرد کے ضمن میں ہوگا کبھی دوسرے فرد کے ضمن میں۔ تو اگر تشخص کو جزء قرار دیکھا تو جس وقت کلی اس تشخص کے علاوہ دوسرے تشخص کے ضمن میں ہوگی اس وقت یہ تشخص جس کو جزء قرار دیا ہے نہ پایا جائے گا۔ اسی طرح ہر تشخص کا حال ہوگا۔ پس تحقق الکل بدون الجزء لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اور اگر تشخص اپنے موجود ہونے کی صورت میں ماہیت کلیہ کے نہ تو عین ہو اور نہ جزء ہو بلکہ اس کے مبائن ہو تو پھر تشخص کی نسبت ماہیت کی طرف درست نہ ہوگی حالانکہ نسبت ہوتی ہے پس جب تشخص کو موجود ماننے کی صورت میں اس کے تمام احتمالات باطل ہوگئے تو تشخص کا وجود بھی باطل ہوگیا وھو المطلوب۔

قولہ وذھب الخ :۔

متفلسفین کی ایک قلیل جماعت کا مذہب بیان کررہے ہیں جو مصنفؒ کے مذہب کے خلاف ہے اسی وجہ سے شرذمة قلیلة اور من المتفلسفین کہہ کر ان پر طعن کیا ہے۔ پہلے ہم اس مذہب کو اور اس کی دلیل کو بیان کرتے ہیں اسکے بعد مصنف نے اس پر جو رد کیا ہے اسکو تحریر کریں گے۔ اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ خارج میں ہویت بسیطہ یعنی صرف اشخاص موجود ہیں اور کلیات انہیں تشخصات سے منتزع ہوتی ہیں اسلئے کہ اگر کلیات کو بھی ان اشخاص کے ضمن میں موجود مانا جائے تو اس سے متعدد خرابیاں لازم آتی ہیں۔

ا۔ چونکہ اسکی جزئیات اور اشخاص خارج میں متعدد امکنہ میں موجود ہیں اسلئے اگر جزئیات اور اشخاص کے ضمن میں کلی طبعی کو موجود مانا جائے تو شئی واحد کا متعدد امکنہ میں موجود ہونا لازم آئے گا ۲۔ اسی طرح اشخاص متعدد اوصاف کے ساتھ متصف ہیں کسی میں قیام کی صفت ہوگی کسی میں اسی وقت قعود کی ہوگی کوئی بیدار ہوگا تو کوئی اسی وقت میں سوتا ہوگا وغیرہ وغیرہ تو ایسی صورت میں شئی واحد کا متعدد اور متبائن اوصاف کے ساتھ زمانہ واحد میں متصف ہونا لازم آئے گا۔

ولیت شعری اذا کان زید مثلاً بسیطا من کل وجه ولوحظ الیه من حیث هو هو من غیر نظر الی مشارکات ومباینات حتی عن الوجود والعدم کیف یتصور منه انتزاع صورة متغایرة فلابد لهم من القول بان للبسیط الحقیقی فی مرتبة تقومه وتحمله صورتین متغایرتین مطابقتین له وهو قول بالمتنافیین هذا فی المخلوطة والمطلقة واما المجردة فلم یذهب احد الی وجودها فی الخارج الا افلاطون

ع۲ کلی طبعی کو اگر اشخاص کے ضمن میں خارج میں موجود مانا جائے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ مشخص ہوتی ہے اور مشخص کلی نہیں ہوتا لہذا کلی طبعی کا کلی ہونا باطل ہو جائے گا اور یہ خرابیاں اس وجہ سے لازم آ رہی ہیں کہ کلی طبعی کو افراد کے ضمن میں موجود مانا گیا معلوم ہوا کہ یہ غلط ہے وجود صرف اشخاص کا ہوتا ہے۔ اور کلی طبعی کا ان سے انتزاع ہوتا ہے۔

قولہ ولیت شعری الخ:

شعر بالکسر بمعنی دانستن اسکے معنی ہیں کاش کہ میرا علم ان کو حاصل ہوتا تو ایسی بات نہ کہتے۔ طالبین نے صحاح کے حوالے سے لیتی علمت کے معنی بیان کئے ہیں یعنی کاش کہ میں جانتا کہ انکی بات کس طرح درست ہے۔ غرض اس سے شرذمة قلیلة کے گمان کی تزییف ہے کہ اگر ان کی بات درست مان لیجائے اور صرف ہویت بسیطہ کو خارج میں مان کر کلیات کا اس سے انتزاع کیا جائے تو اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہو وہ خود باطل ہے۔ لہذا مزعوم هذه الشرذمة باطل ہے۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ اگر اس گروہ کے گمان کے مطابق مثلاً زید ہر طرح بسیط ہو اور اس کا لحاظ من حیث ھو ھو کیا جائے جسمیں نہ تو کسی مشارک کا لحاظ کیا جائے جو جنس کیلئے منشاء انتزاع ہے اور نہ مباین کا لحاظ کیا جائے جو فصل کیلئے منشاء انتزاع ہے حتی کہ اسکے وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کر لیا جائے تو پھر زید سے متعدد صورتوں کا مثلاً حیوانیت ناطقیت وغیرہ کا انتزاع درست نہ ہوگا اسواسطے کہ اشیاء کثیرہ کا انتزاع کسی شیٔ سے اسوقت درست ہوتا ہے جبکہ اس شیٔ کی ذات میں بھی کثرت ہو حالانکہ کثرت منافی ہے بساطت کے اور جب ذات کو بسیط مانا گیا تو پھر وہ انتزاع کثرت کا منشاء کیسے بن سکتی ہے۔

قولہ فلابد لهم الخ:

یعنی شرذمة قلیلة کا یہ قول کہ موجود ہویت بسیطہ ہے اور کلیات اس سے منتزع ہوتی ہیں قول بالمتنافیین ہے اس واسطے کہ ہویت بسیطہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں کسی قسم کی کثرت نہیں اور ہویت بسیطہ سے کلیات کے انتزاع کا قول کثرت کو مستلزم ہے جس سے لازم آتا ہے کہ ایک شیٔ واحد بھی ہو اور کثیر بھی۔ اور یہ اجتماع متنافیین ہے جو باطل ہے اور مستلزم امر باطل کو باطل ہوتا ہے۔ لہذا شرذمة قلیلة کا قول باطل ہوا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شیٔ واحد سے کثرت کا انتزاع اگر باطل ہے تو پھر واجب تعالیٰ سے جو کہ واحد بسیط ہے صفات کثیرہ مثلاً قدرت۔ علم۔ ارادہ وغیرہ کا انتزاع درست نہ ہونا چاہیئے حالانکہ اس کی صحت سبکو مسلم ہے معلوم ہوا کہ شرذمة قلیلة کا قول باطل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ سے مختلف صفات کا جو انتزاع ہوتا ہے ایسی صفات ذات واجب سے مؤخر ہیں اور یہ اجتماع متنافیین نہیں ہے اور شرذمة قلیلة کا قول یہ ہے کہ شخص واحد سے جن متغایر صورتوں کا انتزاع ہوتا ہے وہ شخص واحد کے مطابق اور وجود میں متحد ہیں جس سے وحدت اور کثرت کا شیٔ واحد کے اندر اجتماع لازم آتا ہے۔

قولہ هذا فی المخلوطة الخ:

اس سے قبل کلی طبعی کے تین درجے بیان کئے تھے بشرط شیٔ جو کہ مخلوطہ کا درجہ ہے ع۲ لابشرط شیٔ جو مطلقہ کا درجہ ہے۔ ع۳ بشرط لاشیٔ جو مجردہ کا درجہ ہے۔۔۔ مصنف یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ

وهي المثل الافلاطونية وهذا مما يشنع به عليه هل توجد في الذهن قيل لا وقيل نعم وهو الحق فانه لا حجر في التصورات

ہونے میں جو اختلاف ہے وہ پہلی دو صورتوں میں یعنی مخلوطہ اور مطلقہ میں ہے تیسری صورت جو مجردہ کا درجہ ہے اسکے موجود فی الخارج ہونے کا سوائے افلاطون کے کوئی بھی قائل نہیں اسلئے کہ شی موجود فی الخارج کا اختلاط عوارض کے ساتھ ضروری ہے اسلئے کہ وجود بھی ایک عارض ہے کوئی اور عارض نہ ہو تو نہ وجود کے ساتھ اختلاط تو ہوئے گا ہی لہذا مجردہ مجردہ نہ رہے گی بلکہ مخلوطہ ہو جائے گی۔

قولہ وهي المثل الخ :-

یعنی ماہیات مجردہ مثل افلاطونیہ کہلاتی ہیں حقیقت میں پہلے اسکے وجود کا قول حکیم سنو شنو نے کیا تھا۔ اسکی اتباع سقراط نے کی۔ افلاطون چونکہ ان کے شاگرد تھے استاد کا انتقال جلد ہی ہو گیا اور افلاطون زیادہ دن تک زندہ رہے اسلئے انکی نسبت انکی کی طرف ہو گئی ـــــ مثل کا استعمال جب ماہیت کی بحث میں ہو تو اس سے مراد وہ طبائع ازلیہ و ابدیہ ہوتی ہیں جو افراد سے درجہ کے لحاظ میں ممتاز ہوں اور نفس الامر میں افراد کے ساتھ مخلوط ہوں اور تفصیل العوالم کے باب میں مثل سے مراد عالم مثال ہے۔ جو عالم مجردات اور عالم اجسام کے درمیان ایک عالم ہے مثلاً زید کی صورت مثالیہ کہ وہ اس اعتبار سے کہ مادہ سے جدا ہے عالم مجردات کیساتھ ملحق ہے اور اس اعتبار سے کہ مقداری ہے عالم مادیات کے ساتھ ملحق ہے پس جیوان دونوں عالموں کے درمیان مثل برزخ کے ہے اور جب مثل کا استعمال اثبات صورت نوعیہ کے مقام میں ہو تو اس سے مراد وہ جواہر مجردہ ہوں گے جن کو ارباب الانواع کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور شریعت میں ملک الجبال ملک البحار وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جب بحث علم میں اس کا استعمال کیا جائے تو اس سے مراد وہ صور الٰہیہ ہونگی جو قائم بذاتہا ہوں۔ ملامبین نے کہا ہے کہ جب مثل کا اطلاق اتنے معانی پر ہوتا ہے تو افلاطون کا یہ قول متشابہات کے قبیل سے ہوا اللہ ہی کو بہتر علم ہے کہ اسنے کیا مراد لیا ہے پس محض احتمال سے معمولی شخص پر طعن کرنا صحیح نہیں تو پھر اتنے بڑے شخص پر تشنیع کیسے درست ہوگی۔

قولہ هل توجد الخ :-

اس سے قبل معلوم ہوا کہ ماہیت مجردہ جو بشرط لاشی کے درجہ میں ہے خارج میں موجود نہیں سوائے افلاطون کے سب ہی کا اس پر اتفاق ہے اب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسکے وجود ذہنی کے بارے میں اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس طرح اس کا وجود خارجی نہیں ہے اسی طرح وجود ذہنی بھی نہیں ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی مانا جائے تو اسکا اختلاط عوارض ذہنیہ کے ساتھ ہوگا۔ اگر کوئی عارض نہ ہو تو ذہن میں موجود ہونا خود ایک عارض ہے اسکے ساتھ اتصاف ہوگا پس اس صورت میں ماہیت مجردہ مجردہ نہ رہے گی۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی ہے اسلئے کہ ذہن ظرف الخلیط والتعریہ دونوں ہے اسکے اندر عوارض کیساتھ اختلاط کا بھی لحاظ کیا جا سکتا ہے اور عوارض سے خالی کر کے بھی اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ لہذا عقل ماہیت مجردہ کو عوارض سے خالی کر کے اعتبار کرے گی اس میں کوئی استبعاد لازم نہیں آتا۔

قولہ : هو الحق الخ :-

مصنفؒ نے ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی کے ثبوت کو حق کہا ہے اور اسکی دلیل بیان کی ہے کہ تصور تو ہر شئے کا ہو سکتا ہے۔ ایک دلیل اسکے علاوہ یہ بھی ہے کہ مجردہ کے بارے میں کہا جاتا ہے 'المجردة وجودها محال في الخارج' پس اس قضیہ میں ماہیت مجردہ موضوع ہے اس پر وجود خارجی کے محال ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور موضوع کا متصور ہونا ضروری ہے تو اگر ماہیت مجردہ کے لئے

فصل معرف الشئ ما يحمل عليه تصويراً تحصيلاً او تفسيراً والثانی اللفظی والاول الحقيقی ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ولابد ان يكون المعرف اجلی فلا يصح بالمساوی معرفة وبالاخفی وان يكون مساويا

وجود ذہنی نہ مانا جائے تو اس قضیے کا بطلان لازم آتا ہے حالانکہ یہ قضیہ حکماء کے نزدیک مسلم ہے ۔ ملاحسن نے فرمایا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے جو لوگ ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی کی نفی فرماتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے وجود بالذات نہیں ہے اور جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے وجود ذہنی بالعرض ہے پس جس کی نفی ہے اس کا اثبات نہیں اور جس کا اثبات ہے اسکی نفی نہیں ۔

قولہ معرف :۔ جاننا چاہئے کہ معرف کی دو قسمیں ہیں ۔ حقیقی اور لفظی ۔ پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں ۔ تعریف بحسب الحقیقۃ اور تعریف بحسب الاسم ۔ اگر تعریف کے ذریعہ کسی ایسی صورت کو حاصل کیا گیا ہے جو پہلے سے حاصل نہ تھی ، تو یہ تعریف حقیقی ہے ۔ اور اگر وہ صورت پہلے سے حاصل تھی لیکن ذہن کا التفات اس طرف نہ تھا اب اسکے مناسب کوئی لفظ لاکر اسکی تفسیر مقصود ہے تو اسکو تعریف لفظی کہتے ہیں پس تعریف حقیقی میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل ہوتی ہے اور تعریف لفظی میں صورت حاصلہ لفظ کی تفسیر ہوتی ہے ۔ مصنف کی عبارت تحصیلاً او تفسیراً میں انہیں دونوں قسموں کیطرف اشارہ ہے ۔

قولہ فان علم :۔ تعریف حقیقی کی دو قسموں کا بیان ہے کہ اگر تعریف میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل اس طرح ہو کہ اس سے اسکا وجود خارجی بھی معلوم ہو جائے تو اسکو تعریف بحسب الحقیقۃ کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ ۔ اور اگر اس صورت غیر حاصلہ کا وجود خارجی نہ معلوم ہو ، خواہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو تو اسکو تعریف بحسب الاسم کہتے ہیں ۔ جیسے عنقاء کی تعریف طائر مخصوص الذی عدم وجودہ بدعاء نبی من الانبیاء کے ساتھ کرنا ۔ اسکے بعد جاننا چاہئے کہ تعریف حقیقی کے دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں ۔ حد تام ۔ حد ناقص ۔ رسم تام ۔ رسم ناقص ۔ ان کے علاوہ تعریف کی ایک قسم تعریف لفظی ہے ۔ اس طرح سے تعریف کے تمام اقسام نو ہوئے ۔ ہر ایک کا بیان تفصیل سے آرہا ہے ۔

قولہ ولابد الخ :۔ معرف کیلئے کچھ شرائط ہیں جن کے بغیر تعریف نہیں ہو سکتی یہاں سے ان شرائط کو بیان کر رہے ہیں ۔ پہلی شرط یہ ہے کہ معرف بالکسر زیادہ واضح ہو معرف بالفتح سے ۔ اسواسطے کہ معرف علت مرجحہ ہوتا ہے ۔ معرف کیلئے تو اگر اجلی نہ ہو بلکہ مساوی یا اخفی ہو تو علت مرجحہ نہیں بن سکتا ۔

قولہ فلا یصح الخ :۔

پہلی شرط پر تفریع ہے کہ معرف کیلئے چونکہ اجلی ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر اجلی نہ ہو بلکہ اخفی ہو یا معرفت اور جہالت میں معرف کے مساوی ہو تو پھر تعریف درست نہ ہوگی اسلئے کہ کسی شئی کی تعریف سے اس کا کشف مقصود ہوتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں کشف نہیں ہو سکتا جیسے کوئی شخص نار کی تعریف جسم اسطقس من الاسطقسات کے ساتھ کرے تو صحیح نہیں اسلئے کہ اسطقس اخفی ہے نار سے یا حرکت کی تعریف مالیس بسکون کیساتھ کرے اسلئے کہ مالیس بسکون معرفت وجہالت میں حرکت کے مساوی ہے جو حرکت کو جانتا ہے وہ مالیس بسکون کو بھی جانتا ہے اور جو حرکت کو نہیں جانتا وہ مالیس بسکون کو بھی نہیں جانتا ۔

قولہ وان یکون :۔ یہ دوسری شرط کا بیان ہے کہ معرف کیلئے ضروری ہے کہ صدق میں معرف بالفتح کے ساتھ مساوی ہو یعنی جن افراد پر معرف بالفتح صادق آتا ہو انہیں افراد پر معرف بھی صادق ہو ۔

قولہ فیجب الخ :۔ یہ شرط ثانی پر تفریع ہے کہ جب معرف بالکسر کیلئے ضروری ہے کہ معرف کے ساتھ صدق میں مساوی ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معرف کیلئے اطراد یعنی مانع ہونا اور انعکاس یعنی جامع ہونا ضروری ہے پس جن افراد پر معرف بالفتح نہ صادق آئے ضروری ہے کہ معرف بھی ان پر صادق نہ ہو اور جن افراد پر معرف صادق ہو معرف کا بھی ان پر صادق آنا ضروری ہے ۔

قولہ فلا یصح الخ :۔ معرف کیلئے اطراد اور انعکاس کو واجب قرار دیا ہے اس پر تفریع کر رہے ہیں کہ معرف اعم معرف سے

والتعریف بالمثال تعریف بالمشابھة المختصة والحق جوازه بالاعم وھو حد ان کان الممیز ذاتیا والا فھو رسم تام ان اشتمل علی الجنس القریب والا فناقص فالحد التام ما اشتمل علی الجنس والفصل القریبین ۔

نہ تو عام ہونا چاہیئے اور نہ خاص۔ اسلئے کہ اول صورت میں اطراد نہ رہے گا اور ثانی صورت میں انعکاس نہ باقی رہے گا۔ مثلاً انسان کی تعریف اگر صرف حیوان کے ساتھ کی جائے تو صحیح نہیں اسلئے کہ حیوان انسان سے عام ہے۔ فرس۔ غنم۔ بقر وغیرہ کو بھی شامل ہے اور یہ سب انسان نہیں ہیں لہذا اس صورت میں تعریف مانع نہ ہوگی دخول غیر سے۔ اور اگر حیوان کی تعریف انسان سے کی جائے تو چونکہ انسان حیوان سے خاص ہے اسکے تمام افراد کو شامل نہیں اسلئے تعریف جامع نہ ہوگی۔

قولہ والتعریف بالمثال الخ :- اعتراض کا جواب ہے۔ تقریر اعتراض کی یہ ہے کہ آپ نے ابھی یہ کہا ہے کہ تعریف بالاخص جائز نہیں ہے۔ حالانکہ تعریف کبھی مثال کے ساتھ ہوتی ہے اور مثال ممثل لہ سے خاص ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ الاسم کزید والفعل کضرب وغیرہ۔ بعض لوگوں نے اعتراض کا تعلق معرف کی تعریف کے ساتھ قرار دیا ہے۔ تقریر اعتراض یہ ہوگی کہ آپ نے معرف کی تعریف ما یحمل علیہ کے ساتھ کی ہے کہ معرف کا معرف بالفتح پر حمل ہو حالانکہ تعریف کبھی مثال کے ساتھ ہوتی ہے اور مثال کبھی ممثل لہ کے مبائن ہوتی ہے۔ مصنفؒ کی عبارت سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب نکلتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعریف بالمثال تعریف بالمشابھة المختصة ہے۔ لہذا مثال کے ذریعہ جو تعریف ہوگی وہ تعریف بالخاصہ ہوگی۔ لہذا معرف کا معرف پر حمل بھی صحیح ہوگا۔ اور اسکے ساتھ صدق میں مساوی ہوگا نہ کہ اخص اور مباین۔

حاشیہ ضیاء النجوم میں ایک اعتراض اور نقل کیا گیا ہے۔ اسکی تقریر یہ ہے کہ معرف کا انحصار اقسام اربعہ یعنی حد تام حد ناقص۔ رسم تام رسم ناقص میں صحیح نہیں۔ اسلئے کہ تعریف کبھی مثال کے ذریعہ بھی ہوتی ہے۔ اور وہ ان اقسام اربعہ سے خارج ہے اس کا جواب بھی اس عبارت سے ہو جاتا ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تعریف بالمثال تعریف بالمشابھة المختصہ ہے لہذا یہ تعریف خاصہ کیساتھ ہوتی جو کہ رسم ہے اقسام اربعہ میں حصر مختل نہ ہوا۔

قولہ والحق جوازہ الخ :-

حکماء متقدمین اور متاخرین کا اس میں اختلاف ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے یا نہیں۔ متاخرین کے نزدیک جائز نہیں ہے اسلئے انھوں نے تعریف میں مساوات کی شرط لگائی ہے کہ معرف کو معرف کے مساوی ہونا چاہیئے نہ عام ہو سکتا ہے اور نہ خاص۔

مصنفؒ نے پہلے تو متاخرین کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد متقدمین کی رائے کی طرف رجوع کر کے فرمارہے ہیں کہ حق یہ ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے اسلئے کہ عام سے بھی بعض ما عدا سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور تعریف کیلئے یہ بھی کافی ہے البتہ خاص کے ساتھ تعریف جائز نہیں اسلئے کہ عام کا حصول ذہن میں پہلے ہوتا ہے اور خاص کا بعد میں۔ پس مؤخر مقدم کے حصول کا ذریعہ کیسے ہو سکتا ہے نیز معرف بالکسر معرف بالفتح کے لحاظ کیلئے آلہ ہوتا ہے لہذا معرف کو شامل بھی ہونا چاہئے۔ اسلئے کہ جو شئی کسی دوسری شئی کے لحاظ کا آلہ ہو اسکے اندر ان دونوں کا ہونا ضروری ہے اور خاص میں یہ دونوں منتفی ہیں۔ اسلئے کہ عام کے اندر ابہام ہوتا ہے اور خاص ایک حاصل شدہ اور متعین شئی ہے لہذا اتحاد ہوا۔ اسی طرح خاص عام کا فرد ہے لہذا عام اسکو شامل ہوگا نہ کہ خاص عام کو لہذا خاص میں شمول بھی نہ رہا ہے اس وجہ سے ثابت ہوا کہ ہر خاص عام کیلئے معرف نہیں بن سکتا۔

قولہ وھو حد الخ :-

یہاں سے معرف کے اقسام اربعہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کر رہے ہیں کہ اگر تعریف ذاتیات کے ساتھ ہو بلکہ عرضیا حد کہتے ہیں۔ اور ذاتیات کے ساتھ نہ ہو بلکہ عرضیات کے ساتھ ہو تو اسکو رسم کہتے ہیں پھر ہر ایک اگر جنس قریب پر مشتمل ہو تو تام ہے ورنہ ناقص —
ہم قدرے تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کر رہے ہیں

• ۱۔ حد تام وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ۔ اسکو حد کہنے کی وجہ

وهو الموصل الى الكنه، ويستحسن تقديم الجنس ويجب تقييد احدهما بالاخر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان

یہ ہے کہ حد کے معنی منع کرنے کے ہیں اور یہ تعریف بھی دخول غیر سے مانع ہوتی ہے اور تام اسوجہ سے کہتے ہیں کہ شئی کی پوری حقیقت ہو۔

• ۲ حد ناقص وہ معرف ہے جو جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو یا تنہا فصل قریب کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق کے ساتھ کی جائے اس کو حد کہنے کی وجہ تو اوپر معلوم ہو گئی اور ناقص کی وجہ یہ ہے کہ شئی کی پوری حقیقت نہیں ہے یا اس وجہ سے کہ حد تام کے اجزاء سے اس کے اجزاء ناقص ہیں۔

• ۳ رسم تام ایسا معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ساتھ۔ اسکو رسم اسوجہ سے کہتے ہیں کہ رسم کے معنی اثر کے ہیں اور شئی کا خاصہ اسکا ایک اثر ہے اور تام کی وجہ یہ ہے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے۔

• ۴ رسم ناقص ایسا معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا تنہا ضاحک کے ساتھ کیجائے۔ رسم کی وجہ تسمیہ اوپر معلوم ہو چکی۔ ناقص کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے اجزاء رسم تام کے اجزاء سے ناقص ہیں۔ ہمارے اس بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ حد کیلئے ذاتی ہونا ضروری ہے اور رسم کیلئے عرضی ہونا اور تام ہونے کیلئے جنس قریب پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

قولہ وهو الموصل الخ ؛—

یعنی معرف کے اقسام اربعہ میں سے صرف حد تام موصل الی الکنہ ہے اس واسطے کہ کنہ پوری ماہیت کو کہتے ہیں اور پوری ماہیت حد تام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ حد ناقص سے بعض اجزاء کا علم ہوتا ہے اور رسم سے عوارض کا ہوتا ہے نہ کہ ذاتیات کا۔

قولہ ويستحسن الخ ؛— تعریف کے اجزاء میں جو ترتیب ہونی چاہئے اس کا بیان ہے یستحسن کے لفظ سے محقق طوسی وغیرہ کا رد ہے انھوں نے کہا ہے کہ جنس کا مقدم ہونا واجب ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنس جزء مادی ہے اور فصل جزء صوری ہے۔ اور جزء صوری مؤخر ہوتا ہے جزء مادی سے۔ اسلئے فصل کا مؤخر ہونا جنس سے ضروری ہے۔ مصنفؒ کو یہ مذہب پسند نہیں ہے اسلئے کہ حد میں صورۃ وحدانیہ مقصود ہوتی ہے جو جنس اور فصل یا جنس اور خاصہ سے مل کر حاصل ہوتی ہے۔ ترتیب کو اس میں دخل نہیں ہے۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ جنس پہلے ہو اور فصل یا خاصہ بعد میں ہو اسلئے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے اور فصل میں ایضاح۔ اور ایضاح بعد الابہام اوقع فی النفس ہوتا ہے۔ پس الانسان حیوان ناطق کتنا زیادہ اچھا ہے بہ نسبت الانسان ناطق حیوان کے۔

قولہ ويجب تقييد احدهما ؛—

یعنی حد تام میں ضروری ہے کہ جنس کو فصل کے ساتھ مقید کیا جائے۔ جنس کو موصوف اور فصل کو صفت بنایا جائے گا اور یہ تقیید اسواسطے ضروری ہے کہ محدود کے مطابق ایک صورت حاصل ہو جائے اور بغیر دونوں کے ملے ہوئے اسکا حصول نہیں ہو سکتا۔

قولہ وهو لا يقبل الخ ؛—

یعنی حد تام میں زیادتی اور نقصان نہیں ہو سکتا۔ اسلئے کہ حد تام نام ہے تمام ذاتیات کا۔ اور جب تمام ذاتیات اس میں آگئے تو پھر زیادتی اور نقصان کی گنجائش ہی نہیں رہتی کیونکہ دونوں صورتوں میں جن کو تمام ذاتیات قرار دیا ہے وہ تمام ذاتیات نہ ہوں گے لیکن زیادتی اور نقصان کو قبول نہ کرنا معنی کے اظہار سے ہے۔ الفاظ کے اعتبار سے حد تام میں زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف کو خواہ حیوان ناطق کے ساتھ کی جائے یا جسم نامی حساس متحرک بالارادہ مدرک الکلی والجزئی کے ساتھ کی جائے ہر طرح جائز ہے ہم نے اپنے بیان میں حد تام کی قید اسواسطے لگائی ہے کہ حد ناقص اور رسم تام اور رسم ناقص میں زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے پس اگر حد ناقص میں وہ جنس بعید

والبسیط لا یحد و قد یحد بہ و المرکب یحد و یحد بہ و قد لا یحد والتحدید الحقیقی عسیر فان الجنس مشتبہ بالعرض العام و الفصل بالخاصۃ والفرق من الغوامض ثم ھھنا مباحث

اور دو فصل یا ایک جنس اور ایک فصل آئیں تو کوئی حرج نہیں اسی طرح سے رسم تام اور رسم ناقص میں زیادتی کی ہو سکتی ہے اسلئے کہ رسم میں شئی کے خواص ذکر کئے جاتے ہیں اور خواص بہت ہیں لہٰذا اس میں یہ جائز ہے کہ تمام خواص ذکر کئے جائیں یا بعض۔

قولہ والبسیط الخ :۔

یعنی بسیط محدود نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حد میں اجزاء ہوتے ہیں جن سے محدود کے اجزاء کا بیان ہوتا ہے اور جب محدود بسیط ہے تو اس میں اجزاء نہ ہوں گے تو پھر اسکی تحدید کس طرح ہو سکے گی لیکن یہ واضح رہے کہ لا یحد سے تحدید حقیقی کی نفی ہے ہر قسم کے حد کی نفی نہیں پس اگر بجائے جنس کے عرض عام اور بجائے فصل کے خاصہ لا کر بسیط کی حد بیان کیجائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ دعویٰ کے پہلے جزء لا یحد کا بیان تھا۔

اب دوسرے جزء یعنی قد یحد بہ کا بیان سنیے۔ لا یحد میں یہ بیان کیا تھا کہ بسیط کی حد نہیں بیان کی جا سکتی۔ اب قد یحد بہ سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کسی شئی کی حد اگر بسیط کے ذریعہ بیان کرنا چاہیں تو کبھی کبھی اسکی گنجائش نکل سکتی ہے اور کبھی اسکی بھی گنجائش نہیں ہوتی کہ بسیط سے حد بیان کی جائے۔ مثلاً جوہر جنس عالی بسیط ہے انسان کا جزء ہے اسلئے اگر انسان کی تعریف میں اسکو لائیں تو کوئی حرج نہیں اور واجب تعالیٰ بھی بسیط ہے لیکن کسی کا جزء نہیں اس لئے واجب سے کسی کی بھی تعریف نہیں ہو سکتی۔ حاصل بیان کا یہ ہے کہ بسیط محدود تو کبھی بھی نہیں ہوتا البتہ کبھی حد واقع ہو جاتا ہے اور کبھی حد بھی نہیں ہوتا۔

قولہ والمرکب الخ :۔

یعنی مرکب میں چونکہ اجزاء ہوتے ہیں اور حد کا مدار اجزاء پر ہے اس لئے خود مرکب کی حد بیان کی جا سکتی ہے اور اس سے دوسرے کی بھی حد بیان کی جا سکتی ہے اور کبھی نہیں بیان کی جا سکتی جیسے نوع سافل یعنی انسان مرکب تو ہے لیکن اس سے چونکہ کوئی جزء مرکب نہیں اس لئے کسی کی حد اس کے ذریعہ نہیں ہو سکتی ـــــ حاصل یہ کہ مرکب محدود ہوتا ہے اور کبھی حد واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔

قولہ والتحدید :۔ ـــــ یعنی اشیاء کی حد حقیقی کا معلوم ہونا دشوار ہے اس لئے کہ حد حقیقی کیلئے ضروری ہے کہ شئی کی جنس واقعی اور فصل واقعی معلوم ہو اور اس کا علم سوائے اللہ پاک یا اللہ نے جن کے دلوں کو منور کر دیا ہے کوئی دوسرا نہیں جان سکتا۔

قولہ فان الجنس الخ :۔

اوپر بیان کیا تھا کہ تحدید حقیقی دشوار ہے۔ یہاں سے اس کے تعسر کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جسکو ہم نے جنس قرار دیا ہو وہ عرض عام ہو اور جسکو فصل قرار دیا ہے وہ خاصہ ہو کیونکہ ان میں آپس میں اشتباہ ہوتا ہے اور ہمارے پاس قطعی طور پر کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے جنس اور عرض عام میں، اور فصل اور خاصہ میں فرق کر سکیں۔ البتہ مفاہیم لغویہ اور اصطلاحیہ کے اعتبار سے فرق کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ جب کوئی لفظ کسی مفہوم مرکب کے لئے وضع کیا گیا ہو تو جو جزء اس میں داخل ہو وہ ذاتی کہلائیگا اور جو خارج ہو وہ عرضی کہلائے گا پس مفہومات لغویہ میں ذاتیات اور عرضیات کے درمیان فرق کرنا دشوار نہیں ہے۔

قولہ ثم ھھنا الخ :۔

یعنی مقام تعریف میں چار بحثیں مصنفؒ نے بیان کی ہیں۔ بعض میں مقام کی تحقیق ہے اور بعض میں اعتراض کا جواب دیا ہے۔

الاول ان الجنس وان کان مبهما لکن الذهن قد یخلق له من حیث التعقل

مباحث مبحث کی جمع ہے لغت میں اس کے معنی تلاش کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں کسی شی کے احوال کو دلیل یا تنبیہ کے ساتھ ثابت کرنا نظریات میں دلیل کے ساتھ کیا جاتا ہے اور بدیہات غیر ادلیہ میں تنبیہ کے ساتھ۔

قولہ الاول: ــــــ اس بحث میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض امام رازی کی طرف سے وارد ہو رہا ہے اکی تقریر یہ ہے کہ ماہیت کی تعریف نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ تعریف یا تو خود اسکی ذات کے ساتھ ہوگی یا اس کے تمام اجزار کے ساتھ یا بعض اجزار کے ساتھ یا عوارض کے ساتھ۔ اور یہ سب صورتیں باطل ہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو صورتوں میں دور اور تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔ اسواسطے کہ پہلی صورت میں تو معرف عین معرف ہے اور ثانی صورت میں جمیع اجزار کسی شئی کے اور شئی دونوں ایک ہی ہیں۔ لہذا اس میں بھی عینیت ثابت ہوئی اور معرف بالکسر کا حصول معرف بالفتح سے قبل ہوتا ہے اور جب دونوں ایک ہیں تو جسوقت معرف حاصل ہوا ہے اسکے ساتھ ہی معرف بھی حاصل ہو جائے گا۔ اب تعریف کے ذریعہ ایک حاصل شدہ حقیقت کو حاصل کرنا ہوا اور یہی تحصیل حاصل ہے۔ اسی طرح معرف کا درجہ چونکہ معرف سے قبل ہوتا ہے اور عینیت کی صورت میں معرف معرف کے درجہ میں چلا جائے گا اور یہ تقدم الشئی علی نفسہ ہے جس سے ایک خرابی دور کی لازم آگئی۔ اور تیسری صورت میں ماہیت کا حصول ناقص ہوگا۔ اور چوتھی صورت میں ماہیت کا حصول بالکل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ عوارض سے معروض کی ذات نہیں حاصل ہوتی۔ ان تمام خرابیوں سے بچنے کیلئے امام رازیؒ نے فرمایا کہ تمام تصورات بدیہی ہیں تعریف کے محتاج نہیں کہ ان خرابیوں سے دوچار ہونا پڑے۔ اس بحث میں مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ تعریف تمام اجزاء کے ساتھ ہوگی اور دور و تحصیل حاصل کی خرابی نہیں لازم آتی اسلئے کہ معرف یعنی محدود میں اجزاء اجمالاً پائے جاتے ہیں اور معرف یعنی حد میں تفصیلاً۔ اور اجمال اور تفصیل کا فرق دونوں میں مغایرت کیلئے کافی ہے اور جب ان دونوں میں مغایرت ہے تو عینیت نہ پائی گئی جس پر دور اور تحصیل حاصل کا مدار تھا۔ ملاحسن نے شق ثالث اور رابع کو بھی اختیار کرکے جواب دیا ہے۔ اکی تقریر یہ ہے کہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ تعریف بعض اجزاء کے ساتھ ہے۔ البتہ اس صورت میں علم تام نہ حاصل ہوگا بلکہ علم ناقص ہوگا لیکن اس میں کوئی حرج نہیں۔ تعریف کا مقصد اس سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر تعریف بالعوارض ہو تب بھی مضائقہ نہیں اسلئے کہ اس صورت میں علم بالکنہ اگرچہ حاصل نہ ہوگا لیکن علم بالوجہ تو حاصل ہو جائے گا۔ اس سے بھی تعریف کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ اعتراض اور جواب کی تقریر ختم ہوئی۔ اب مصنفؒ کے کلام کی تشریح ملاحظہ فرمائیے۔

قولہ ان الجنس: ــــــ یعنی جنس کے اندر ابہام ہوتا ہے جب تک اس کے ساتھ فصل کا اتصال نہ ہو اس کا وجود نہ ہوگا کیوں کہ وجود کیلئے تعیین ضروری ہے اور بغیر فصل کے تعیین نہیں ہوتی۔ اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ جنس خواہ ذہن میں پائی جائے یا خارج میں بغیر فصل کے اس کا وجود نہ ہو لیکن تصور کا تعلق چونکہ ہر شئی کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ ذہن میں صرف جنس کا تعقل ہو اور بعد میں فصل کا اس میں اضافہ کیا جائے۔ لیکن اس اضافہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فصل جنس سے خارج ہے اور بعد میں اسکے ساتھ مل جاتی ہے جیسے صورت مادہ سے خارج ہوتی ہے اور بعد میں اسکے ساتھ لاحق ہوتی ہے بلکہ اس زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ ذہن میں فصل کے ساتھ جنس کو مقید کر دیا ہے تاکہ اس کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے اور وہ حاصل ہو جائے پس فصل کی وجہ سے جنس میں کوئی تغیر نہ ہوا۔ مثلاً حیوان مبہم ہے اشیاء کثیرہ کا محتمل ہے ناطق کے ملجانے کی وجہ سے اس میں تخصیص ہو گئی پس ناطق نے حیوان کے اندر کوئی تغیر نہیں پیدا کیا بلکہ اس مرتبہ اقتران میں دونوں ایک ہی ہیں۔ اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جنس فصل کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت موصوف کیلئے

وجوداً مفرداً واضاف اليه زيادة لا على انه معنىً خارج لاحق به بل قيده لاجل تحصيله وتعيينه منضما فيه فاذا صار محصلا لم يكن شيئاً آخر فان التحصيل ليس بغيره بل تحقيقه فاذا نظرت الى الحد وجدته مؤلفا من عدة معان كل منها كالدرر المنثورة غير الآخر بنحو من الاعتبار فهناك كثرة بالفعل فلا يحمل احدها على الآخر ولا على المجموع ۔

قائم ہوتی ہے اسلئے جنس کا درجہ پہلے ہوا اور صفت کا بعد میں۔ پس جنس فصل کیلئے محصل ہوئی نہ کہ فصل جنس کے لئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل لفظ کے اعتبار سے بیشک جنس کیلئے صفت ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ صفت موصوف سے خارج ہوتی ہے اور فصل جنس سے خارج نہیں بلکہ اس میں داخل ہے۔

قولہ وجوداً الخ ؛ — یعنی جنس اپنے وجود تخمینی کے اعتبار سے فصل اور نوع سے علیحدہ ایک شئی ہے اور اس مرتبہ میں ان دونوں پر اس کا حمل نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل کا مدار اتحاد پر ہے جو کہ مفقود ہے اور جنس حد میں اسی وجود کے اعتبار سے معتبر ہو کر حد کا جزء ہوا کرتی ہے اور وجود واقعی کے اعتبار سے عین فصل اور نوع ہے اور اس مرتبہ میں دونوں پر حمل ہوتا ہے اس لئے مدار حمل یعنی اتحاد اس صورت میں موجود ہے۔ اور محدود میں اسی وجود کے اعتبار سے معتبر ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جنس کا وجود فصل اور نوع کے وجود کے عین ہے یا غیر۔ اول صورت میں واحد کا اتحاد کثیر کے ساتھ لازم آتا ہے اسواسطے کہ جنس واحد ہے اور فصول اور انواع کثیر ہیں پس یا تو کثیر کو واحد کرنا ہوگا یا واحد کو کثیر کرنا پڑیگا۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ اور ثانی صورت میں جنس کا حمل فصل اور نوع پر صحیح نہ ہوگا کیونکہ حمل کے لئے اتحاد فی الوجود ضروری ہے اور اس صورت میں مفقود ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جنس کا وجود فصل اور نوع کے عین بھی ہے اور غیر بھی۔ عین ہے وجود واقعی کے اعتبار سے اور اسی اعتبار سے حمل بھی ہوتا ہے لہذا عدم صحت حمل کا اعتراض مندفع ہوگیا اور غیر ہے وجود تخمینی کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے حمل نہیں۔ لہذا اتحاد واحد مع الکثیر کا اعتراض ختم ہوگیا۔ بعض شروح میں کچھ اور اعتراض نقل کئے ہیں مثلاً یہ کہ وجود جنس فصل اور نوع کے وجود کے عین ہے تو لازم آتا ہے کہ حد میں کثرت نہ ہو کیونکہ جنس واحد ہے اور وہ فصل اور نوع کے ساتھ وجود میں متحد ہے لہذا وہ بھی واحد ہوئے۔ نیز لازم آتا ہے کہ جنس نوع کا جزء نہ ہو اسلئے کہ جزء اور کل میں تغایر ہونا چاہئے اور جنس کو نوع کیساتھ متحد مانا گیا ہے۔

ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اگر وجود جنس، نوع اور فصل کے وجود کے غیر ہو تو مبہم یعنی جنس کا وجود بغیر محصل کے پایا جائے گا حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مبہم بغیر محصل کے نہیں پایا جاتا۔ یہ سب اعتراضات وجود کی اس تقسیم سے رفع ہوگئے اسلئے کہ وجود واقعی کے اعتبار سے جنس حد کے ساتھ متحد ہے پس جسطرح حد میں کثرت ہے جنس میں بھی اس مرتبہ میں کثرت ہے۔ نیز اس مرتبہ میں جنس نوع کا جزء نہیں بلکہ عین نوع ہے اسی طرح مبہم اپنے وجود واقعی کے اعتبار سے محصل کا محتاج ہے اور وجود تخمینی کے اعتبار سے محتاج نہیں اور ہم جنس کا وجود تخمینی، جنس اور نوع کے وجود کے غیر کہتے ہیں۔

قولہ فاذا نظرت الخ ؛ —

حد اور محدود کے بارے میں مناطقہ کے مختلف اقوال ہیں۔ جو آپس میں متعارض معلوم ہوتے ہیں مثلاً انھوں نے کہا کہ حد میں کثرت ہوتی ہے اور محدود میں وحدت، نیز حد کے اجزاء خارجیہ ہیں جو آپس میں متغایر ہیں اور ایک دوسرے پر محمول نہیں اور محدود کے اجزاء ذہنیہ ہیں جو آپس میں متحد ہیں اور ایکدوسرے پر محمول ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حد اور محدود میں مغایرت ہے لیکن یہ بھی مناطقہ کا قول ہے کہ حد بعینہ محدود کے معنی میں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ہے۔ مصنفؒ اپنے قول فاذا نظرت الخ سے اس تدافع کو دور کر رہے ہیں کہ مناطقہ کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں بلحاظ تفصیل حد اور محدود میں مغایرت ہے اور بلحاظ اجمال دونوں میں اتحاد ہے۔

ولیس معنی الحد بهذا الاعتبار معنی المحدود المعقول لکن اذا لوحظ الی ابهام فنفید احدهما بالآخر منضما نیه ووصف توصیفا لاجل التحصیل والتقویم کان شیئا آخر مؤدیا الی الصورة الوحدانیة التی للمحدود وکاسبا لها مثلا الحیوان الناطق فی تحدید الانسان یفهم منه الشئ الواحد هو بعینه الحیوان الذی ذلک الحیوان بعینه الناطق کما ان العقد الحملی یفید یفید الصورة الاتحادیة التی للموضوع مع المحمول فی الخارج الا ان هناک ترکیبا خبریا ففیه حکم وههنا ترکیب تقییدی یفید تصور الاتحاد فقط

اب مصنف کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیے۔ فرماتے ہیں کہ جب تم حد میں غور کروگے تو چونکہ وہ ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے اسلئے اس میں کئی معنی نظر آئیں گے جو بکھرے ہوئے اور منتشر موتیوں کے مانند ہوں گے جن میں آپس میں مغایرت اعتباری ہوگی مثلاً اس میں ایک جنس ہے اور ایک فصل جو اپنے علیحدہ علیحدہ وجود کے ساتھ موجود ہیں ایک ساتھ نہیں اور نہ تو ان میں آپس میں حمل ہوگا اور نہ مجموعہ پر حمل ہوگا اسلئے کہ مدار حمل اتحاد ہے اور اسوقت ان سب میں مغایرت ہے پس انسان کی تعریف میں حیوان اور ناطق کا جب علیحدہ علیحدہ وجود مانا جائے تو اس صورت میں تو حیوان کا ناطق پر حمل ہوگا۔ اور نہ ناطق کا حیوان پر اور نہ ان دونوں کا انسان پر ہوگا۔

قولہ ولیس معنی الحد الخ:

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مناطقہ کے یہاں یہ مسلم ہے کہ حد کے معنی بعینہٖ محدود کے معنی ہیں جسکا مقتضیٰ یہ ہے کہ حمل صحیح ہونا چاہئے۔ لہذا مصنفؒ کا قول فلا یحمل احدهما علی الآخر ولا علی المجموع درست نہوگا۔ اس کا جواب ولیس معنی الحد بهذا الاعتبار الخ سے دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب حد میں کثرت کا اعتبار کیا جائے تو اسوقت حد اور محدود دونوں ایک معنی میں نہ ہوں گے اسلئے کہ حد میں تفصیل ہوگی اور محدود میں اجمال، اور دونوں میں فرق ہے اسلئے ایکدوسرے پر حمل صحیح نہ ہوگا۔ اس پر پھر اعتراض ہوتا ہے کہ معرِف بالکسر کا حمل معرَف پر ضروری ہے اور جب حد کا محدود پر حمل نہیں ہو سکتا۔ تو پھر اسکو معرف کہنا صحیح نہوگا۔ اس کا جواب لکن اذا لوحظ سے دے رہے ہیں کہ جب جنس اور فصل کا اس طرح لحاظ کیا جاتے کہ جنس کے اندر ابہام ہے اور فصل کو اس میں اضافہ کرلیا گیا ہے جس سے جنس مقید ہوگئی اور ان دونوں کے مجموعہ سے محدود کی صورت حاصل ہوگئی جس سے حد اور محدود میں اتحاد قائم ہوکر حمل درست ہو جائیگا۔ اس کی توضیح مصنفؒ نے ایک مثال سے کی ہے کہ انسان کی تعریف جب حیوان ناطق سے کی گئی تو اس میں جنس یعنی حیوان کو فصل یعنی ناطق کے ساتھ مقید کیا گیا اور اس ترکیب توصیفی کے بعد یہ دونوں علیحدہ علیحدہ نہ رہے بلکہ دونوں ایک ہی ہیں جنکو حیوان کہا گیا ہے وہ بعینہٖ ناطق ہے اور جسکو ناطق کہا گیا وہ بعینہٖ حیوان ہے۔ مصنفؒ کے اس بیان سے اور توضیح سے حد کے محدود پر حمل نہ ہونیکا اعتراض تو دور ہوگیا لیکن ایک خلجان اب بھی باقی رہا کہ حد محدود کیلئے کاسب کس طرح ہو سکتی ہے اسلئے کہ حد میں تو کثرت ہوتی ہے اور محدود میں وحدت ہے۔ اس خلجان کو کما ان العقد الحملی الخ سے ایک مثال دے کر دور کرنا چاہتے ہیں اس میں کوئی استبعاد نہیں کہ امور متکثرہ ایک صورت کیلئے کاسب ہو جائیں جیسا کہ خارج کے اندر عقد حملی میں مثلاً زید قائم میں ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول ہوتا ہے۔

اور دونوں سے ایک صورت وحدانی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح ذہن کے اندر جنس اور فصل سے محدود کی ایک صورت حاصل ہوتی ہے صرف فرق یہ ہے کہ عقد حملی میں ترکیب خبری ہوتی ہے اور اس میں محمول کو موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے یا اس سے سلب کیا جاتا ہے اس لئے اس میں حکم ہوا اور جو علم اس سے حاصل ہوگا وہ تصدیق کہلائے گا اور اس حد میں ترکیب تقییدی ہوتی ہے۔ جنس کو فصل کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے حکم نہیں ہوتا اس لئے اس سے جو علم حاصل ہوگا وہ تصور کہلائے گا۔

بعض حواشی میں مصنفؒ کے قول کما ان العقد الحملی کا ماقبل سے ربط اس طرح قائم کیا ہے کہ یہ نظیر ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ جس طرح عقد حملی میں موضوع اور محمول کے اتحاد سے اسوقت صورت واحدہ حاصل ہوتی ہے کہ جب حکم کا اعتبار کیا جائے اس طرح حد سے

مجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هوالحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود ۵ فاندفع شک الرازی ان تعریف الماهیة امابنفسها او بجمیع اجزاءها وهونفسها فالتعریف تحصیل الحاصل او بالعوارض ولا علم بالحقیقة الا العلم بالکنه والعوارض لا تعطیه فالاقسام باسرها باطلة ومن ههنا ذهب الی بداهة التصورات کلها۔ الثانی۔ التعریف اللفظی من المطالب التصوریة فانه جواب ماهو وکل ماهوجواب ماهو فهوتصور۔ الا تری اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر فصرناه بالاسد فلیس هناک حکم

محدود کیصورت اسوقت حاصل ہوگی کہ جب اس میں جنس کو فصل کے ساتھ موصوف کیا جائے بغیر اس توصیف کے محدود کی موثر وحدانی حاصل نہ ہوگی ۔

قولہ مجموع التصورات :۔۔۔

اس سے پہلے حد اور محدود میں جو فرق معلوم ہوا تھا اسی کو صراحۃً بیان کررہے ہیں کہ ان تصورات کا مجموعہ جن کا تعلق اجزاء کے ساتھ تفصیلاً ہوتا ہے حد کہلاتا ہے اور وہ تصور واحد جس کا تعلق اجزاء کے ساتھ اجمالاً ہوتا ہے محدود کہلاتا ہے ۔ اسی کو ایک ناظم نے فارسی میں نظم کیا ہے ۔

حد ست تصورات مجموعہ ❊ مجموعہ تصورات محدود

یعنی جنس اور فصل کا علیحدہ علیحدہ تصور حد ہے اور ان دونوں کا مجموعہ جس نے ایک واحد صورت اختیار کی ہے اسکا تصور محدود ہے ۔

قولہ فاندفع شک الرازی الخ ۔۔۔۔۔

امام رازی کا نام فخرالدین ہے ۔ یہ اپنے فن کے بہت بڑے امام ہیں ۔ اصلاح باطن کیلئے امام نجم الدین کبریٰ کو اپنا شیخ بنایا تھا ۔ فرقہ باطنیہ کا استیصال اللہ پاک نے انہیں کے ذریعہ کرایا ۔ ساری عمر دین کی خدمت کی اور اسی میں جان دی ۔ اللہ پاک سب کو انکی توفیق عطا فرمائیں ۔ ولہ قصۃ عجیبۃ عند النزع ۔ رازی رے کی طرف خلاف قیاس نسبت ہے ۔ شک کی تقریر اور اس کا جواب اس سے قبل ہم تحریر کرچکے ہیں ۔ ملاحظہ کرلیا جائے ۔

قولہ امابنفسها الخ ۔۔۔ یعنی ماہیت کی تعریف نفس ماہیت کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف انسان کے ساتھ ۔

قولہ ومن ههنا ۔۔۔۔

یعنی شک مذکور کی وجہ سے امام رازی قائل ہوئے ہیں کہ تمام تصورات بدیہی ہیں ۔ ایک وجہ اسکی اور بھی بیان کی جاتی ہے کہ اگر تمام تصورات کو بدیہی نہ مانا جائے بلکہ نظری مانا جائے تو ظاہر ہے کہ اسکو حاصل کیا جائیگا ۔ اب سوال یہ ہے کہ جسکو حاصل کیا جارہا ہے وہ پہلے سے معلوم تھا یا مجہول اگر معلوم تھا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر مجہول ہے تو مجہول مطلق تک کا طلب کرنا لازم آئیگا اور یہ دونوں باطل ہیں ۔ اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے ۔ لہذا تصورات کو بدیہی نہ ماننا باطل ہوا ۔

مصنف کے قول بداهة التصورات پر اعتراض ہوتا ہے کہ امام کے مذہب میں تصدیق مرکب ہے تصورات سے تو جب تمام تصورات بدیہی ہیں تو تصدیق بھی بدیہی ہوگی تو پھر بداہۃ التصورات کی تخصیص کیسی ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصدیق کا ایک جز حکم بھی ہے یعنی تصدیق کو امام مرکب مانتے ہیں ۔ تصورات ثلثہ اور حکم سے تو ہوسکتا ہے کہ حکم ان کے نزدیک نظری ہو تو صرف تصورات کے بدیہی ہونے سے تصدیق کا بدیہی ہونا کیسے لازم آیا جبکہ ایک جزء اسکا نظری ہے ۔

قولہ الثانی التعریف اللفظی الخ ۔۔۔ تعریف لفظی کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ مطالب تصوریہ میں سے ہے یا مطالب تصدیقیہ میں سے ۔ علامہ تفتازانی اول کے قائل ہیں اور سید شریف جرجانی ثانی کے ۔ مصنف اول کی تائید کررہے ہیں کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں واقع ہوئی ہے ۔ اور جو ماھو کے جواب میں واقع ہو وہ مطالب تصوریہ میں سے ہے ۔ لہذا تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہوئی اس دلیل میں کبریٰ تو مسلم کہ یعنی جو چیز ماھو کے جواب میں واقع ہے وہ مطالب تصوریہ میں سے ہوتی ہے ۔ البتہ صغریٰ یعنی تعریف لفظی ماھو کے جواب میں واقع ہے ۔ یہ محتاج بیان ہے اسلئے الاتری سے اسکو بیان کررہے ہیں کہ جب کہنے والے نے الغضنفر موجود کہا اور مخاطب غضنفر کے معنی نہ جانتا ہو اور الغضنفر ماھو کہکر

نعم بیان موضوعیۃ اللفظ فی جواب ھل ھذا اللفظ موضوع لمعنی بحث لفظی بقصد اثباتہ بالدلیل فی علم اللغۃ فمن قال انہ من المطالب التصدیقیۃ لم یفرق بینہ وبین البحث اللفظی اللغوی . الثالث ان مثل المعرف کمثل نقاش ینقش شبحا فی اللوح فالتعریف تصویر بحت لا حکم فیہ

سوال کرتا ہے تو ہم اس کا جواب الاسد سے دیتے ہیں جس سے الغضنفر کی تفسیر اور تعریف لفظی ہو جاتی ہے اور تفسیر میں کسی قسم کا حکم نہیں پایا جاتا۔ معلوم ہوا کہ تعریف لفظی ماھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے ۔

قولہ نعم : ــــ سید شریف اور ان کے اتباع نے اپنے مذہب کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ تعریف لفظی ھل کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور جو ھل کے جواب میں واقع ہو تو وہ مطالب تصدیقیہ سے ہے لہذا تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہوئی ۔ مثلاً مثال مذکور میں جب کہا جائے ۔ ھل الغضنفر موضوع لمعنی الاسد تو جواب دیا جاتا ہے نعم الغضنفر موضوع لمعنی الاسد ۔

مصنفؒ یہاں سے انکی غلطی کا منشا بیان کرتے ہیں کہ لفظ کی موضوعیت کا بیان کرنا بحث لفظی ہے نہ کہ تعریف لفظی ۔ پس ھل کے جواب میں بحث لفظی واقع ہوگی نہ کہ تعریف لفظی ۔ ان میں فرق نہ کرنے سے غلطی واقع ہوئی اور تعریف لفظی کو مطالب تصدیقیہ سے کہدیا حالانکہ ان دونوں میں بہت فرق ہے ۔ بحث لفظی کا تعلق علم لغت سے ہے اور تعریف لفظی کا تعلق علم منطق سے ہے ۔ پس یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔

قولہ الثالث الخ : ــــ معرف بالکسر سے مراد یا تو وہ شخص ہے جو تعریف بیان کرے یا اصطلاحی معنی مراد ہیں ۔ اول صورت میں تشبیہ کا حاصل یہ ہوگا کہ جسطرح نقاش تختی پر ایک صورت بناتا ہے اور اس سے اس شی کی طرف التفات ہوتا ہے جسکی یہ صورت ہے اسی طرح جب کوئی شخص کسی چیز کی تعریف بیان کرتا ہے تو معرف بالکسر کی صورت ذہن میں منقش کرتا ہے اور یہ صورت ذریعہ ہوتی ہے معرف بالفتح کے ذہن میں حاصل ہونیکا ۔ جیسا کہ قدماء کا مذہب ہے ۔ یا اسکی طرف التفات کا جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے ۔ پس جسطرح نقاش کے نقش میں کوئی حکم نہیں اسی طرح معرف کی تعریف میں بھی کوئی حکم نہیں ۔ فرق صرف یہ ہے کہ نقاش تختی پر صورت محسوسہ کا نقش کرتا ہے اور معرف ذہن میں صورت معقولہ کا نقش کرتا ہے ۔

ثانی صورت میں یعنی معرف کے اصطلاحی معنی ما یحمل علی الشئ لافادۃ تصورہ مراد لئے جائیں ۔ اس وقت تشبیہ کا حاصل یہ ہوگا کہ نقاش سے جس طرح ذی شبہ کی معرفت ہوتی ہے ۔ اسی طرح معرف بالکسر کے ذریعہ معرف بالفتح کی معرفت اور اس کا ذہن میں حصول یا التفات ہوتا ہے ۔ بہرحال تشبیہ کی دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہوا کہ معرف کے ذریعہ معرف کی صرف صورت حاصل ہوتی ہے اس میں حکم نہیں ہوتا ۔

قولہ فلا یتوجہ علیہ الخ : ــــ یعنی جب تعریف میں حکم نہیں ہوتا تو اس پر منوع ثلثہ یعنی نقض ۔ منع ۔ معارضہ وارد نہ ہونگے ۔ اسلئے کہ منع میں کسی مقدمہ معینہ پر دلیل کا مطالبہ ہوتا ہے ۔ اور نقض کی دو قسمیں ہیں اجمالی اور تفصیلی ــــ پھر اجمالی کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ کہا جائے کہ دلیل جمیع مقدمات کے ساتھ محال کو مستلزم ہے ۔ یا یہ کہا جائے کہ مدلول دلیل سے متخلف ہے یعنی دلیل پائی جاتی ہے اور مدلول نہیں پایا جاتا ۔ نقض تفصیلی میں کہا جاتا ہے کہ دلیل کا ہونا ضروری ہے اسلئے کہ دلیل اثبات حکم کے لئے لائی جاتی ہے اور جب تعریف میں حکم نہیں تو دلیل نہ ہوگی تو منوع ثلثہ وارد نہ ہوں گے ۔

قولہ من المنوع الخ : ــــ منوع سے منع ۔ نقض ۔ معارضہ مراد ہیں ۔ ان سب پر منع کا اطلاق بطور تغلیب کیا گیا ہے ۔

قولہ نعم ھناک الخ : ــــ ایک شبہ کا جواب ہے جو مصنفؒ کے قول فلا یتوجہ علیہ شئ من المنوع پر وارد ہوتا ہے ۔ شبہ یہ ہے کہ آپ کے کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف پر منع وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں حکم نہیں ہوتا حالانکہ مناطقہ تعریف میں خرابی بیان کرتے وقت یہ کہتے ہیں کہ یہ تعریف جامع اور مانع نہیں ۔ یہ اس شئی کی حد تام نہیں یا جس کو تم نے جنس اور فصل قرار دیا ہے یہ اس کی جنس اور فصل نہیں یا یہ تعریف معرف سے اوضح نہیں وغیرہ وغیرہ اور یہ منع نہیں تو اور کیا ہے ۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تعریف میں احکام صراحۃً تو نہیں ہوتے البتہ ضمناً اس میں احکام ہوتے ہیں

لکن العلماء اجمعوا علی ان منع التعریفات لا یجوز وکانہ شریعۃ نسخت قبل العمل بہا ۔ نعم ینقض بابطال الطرد والعکس مثلاً والعارضۃ انما تتصور فی الحدود الحقیقۃ اذ حقیقۃ الشیٔ لا یکون الا واحداً بخلاف الرسوم ۔

اس لئے کہ جو شخص کسی شئی کی تعریف کرتا ہے وہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اس کو ماسوا سے ممتاز کر دے خواہ اس کی تمام ذاتیات بیان کر کے جس سے وہ حد تام ہو جائے یا تمام عرضیات بیان کر کے جس سے رسم تام حاصل ہو جائے پس گویا کہ معرف در پردہ اس کا دعوی کرتا ہے کہ میری بیان کردہ تعریف حد تام ہے یا رسم تام ہے اور جامع اور مانع ہے ۔ معرف سے اوضح ہے جس کو جنس قرار دیا ہے وہی جنس ہے اور جس کو فصل قرار دیا ہے وہی اسکی فصل ہے وغیرہ وغیرہ پس ان احکام ضمنیہ پر اگر منع وارد کیا جائے تو ہم اس کو منع نہیں کرتے بلکہ جائز کہتے ہیں ۔

قولہ لکن العلماء الخ ۔۔۔ فیجوز منع تلک الاحکام سے یہ شبہ ہوتا تھا کہ جب احکام ضمنیہ میں منع وارد ہو سکتا ہے تو اس کا وقوع ہوتا ہوگا کیونکہ جب منع کو جائز قرار دیا گیا تو وقوع میں کیا استبعاد ہے اس شبہ کو دور کر رہے ہیں کہ علماء کا چونکہ اتفاق ہے کہ تعریفات میں منع نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے باوجود جائز ہونے کے اس کا وقوع نہ ہوگا پس گویا کہ یہ ایسی شریعت ہوئی جس پر عمل کی نوبت نہیں آئی اور قبل عمل ہی اس کو منسوخ کر دیا گیا ہے ۔ اس کی نظیر فرضیت صلوٰۃ ہے کہ معراج میں پچاس وقت کی نمازیں فرض ہوئی تھیں اور عمل سے قبل ہی منسوخ ہو گئیں صرف پانچ وقت کی رہ گئیں ۔ اسی طرح احکام ضمنیہ پر منع کا ورود جائز تھا لیکن وقوع کی نوبت نہ آئی اور جواز منسوخ ہو گیا ۔ یہ تقریر اس وقت ہے جبکہ کانہ میں ضمیر کا مرجع جواز ہو جس پر یجوز منع تلک الاحکام دلالت کرتا ہے ۔ اور اگر ضمیر کا مرجع اجماع ہو جس پر اجمعوا دال ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ تعریفات میں منع جائز نہیں ۔ یہ ایسی شریعت ہے کہ عمل ہونے سے قبل ہی اس کو منسوخ کر دیا گیا یعنی اجماع اگرچہ ورود منع پر ہوا ہے لیکن اس پر عمل نہیں ہوتا ۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلی تقریر کی بناء پر باوجود منع کے جواز کے منع وارد نہ ہوگا اور دوسری تقریر کی بناء پر باوجودیکہ عدم ورود منع پر علماء کا اتفاق ہے لیکن پھر بھی منع جائز ہوگا ۔

قولہ نعم ینقض الخ ۔۔۔ ایک وہم ہوتا تھا کہ علماء کے اتفاق کی وجہ سے جب تعریفات میں منع جائز نہیں تو شاید نقض بھی جائز نہ ہو اس وہم کو دور کر رہے ہیں کہ طرد اور عکس کے ابطال کے ساتھ نقض وارد کیا جا سکتا ہے ۔ طرد کے معنی منع کے ہیں یعنی یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں ۔ بلکہ ایسے افراد پر بھی صادق ہے جن پر محدود صادق نہیں ۔ اور عکس کے معنی جمع کے ہیں یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہیں ۔ یعنی ان تمام افراد پر صادق نہیں جن پر محدود صادق ہے ۔

قولہ مثلاً ۔۔۔ اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نقض کا ورود طرد اور عکس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ نقض بھی وارد ہو سکتا ہے کہ یہ تعریف اوضح نہیں بلکہ معرفت اور جہالت میں معرف کے مساوی ہے ۔

قولہ والمعارضۃ الخ ۔۔۔ ماقبل کے بیان سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح تعریف کے اقسام اربعہ حد تام ۔ حد ناقص ۔ رسم تام ۔ رسم ناقص میں نقض کا وارد ہونا جائز ہے تو معارضہ بھی ان چاروں قسموں میں وارد ہوتا ہوگا ۔ اس شبہ کو دور کر رہے ہیں کہ معارضہ صرف حدود حقیقیہ میں ہو سکتا ہے رسوم میں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ معارضہ نام ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقامۃ الخصم کا ۔ پس حد حقیقی چونکہ ایک ہی ہوتی ہے ۔ اسلئے اس میں صرف معارضہ متصور ہو سکتا ہے کہ مقابل نے دلیل سے جس کو حد قرار دیا ہے اس کے برخلاف دلیل قائم کر کے دوسری چیز کو حد قرار دیا جائے پس جب مقابل کی بیان کردہ حد باطل ہو گئی تو معارض نے جسکو حد کہا ہے وہ صحیح ہوگی بخلاف رسوم کے کہ وہ متعدد ہو سکتی ہیں پس معارضہ بھی ان میں نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے کہ اگر مقابل نے ایک چیز کو رسم قرار دیا ہے تو اس کے خلاف دلیل قائم کر کے زائد سے زائد یہ ہوگا کہ دوسری چیز کو رسم قرار دیا جائیگا تو اس میں کوئی حرج نہیں ۔ ایک شئی کی متعدد رسوم ہو سکتے ہیں ۔

الرابع اللفظ المفرد لا یدل علی التفصیل اصلا والا لجاز تحقق قضیة احادیة، ومن ھھنا قالوا المفرد اذا عرف بمرکب تعریفاً لفظیاً لم یکن التفصیل المستفاد من ذلك المرکب مقصوداً۔

قولہ الرابع الخ :۔۔۔ مباحث اربعہ میں سے یہ چوتھی بحث ہے جو یا تو بیان واقعہ کے لئے ہے اور یا اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تعریف کسی شئ کی ہونی چاہئے اس لئے کہ تعریف سے معرف کے معنی کی تفصیل ہوتی ہے اور وہ اسکے لفظ ہی سے حاصل ہو جاتی ہے تو اب تعریف کرنا تحصیل حاصل ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ لفظ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا خواہ وہ بطریق ترکیب خبری ہو یا بطریق ترکیب تقییدی ہو اس واسطے کہ تفصیل پر دلالت کرنے کی صورت میں قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آتا ہے کیوں کہ اس وقت لفظ مفرد سے انتقال موضوع اور محمول اور نسبت تامہ کی طرف ہوگا۔ اور یہی قضیہ احادیہ ہے۔ جس کا تحقق لفظ مفرد سے ہوا ہے اور قضیہ احادیہ باطل ہے کیوں کہ مناطقہ کا اس پر اجماع ہے کہ قضیہ یا تو ثنائیہ ہوگا اگر رابطہ نہ مذکور ہو اور یا ثلاثیہ ہوگا اگر رابطہ مذکور ہو ان دو کے علاوہ کوئی قضیہ نہیں۔ یہ تو مصنف کی عبارت کا مطلب ہوا۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ مفرد اگر تفصیل پر دلالت کرے گا تو قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آئے گا۔ یہ لازم ہم کو مسلّم نہیں اس لئے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جب مفرد ترکیب خبری پر دلالت کرے۔ باقی صورتوں میں مثلاً جب مفرد کی دلالت ترکیب توصیفی یا اضافی پر ہو اس وقت تفصیل پر تو دلالت ہوگی لیکن قضیہ کا تحقق نہ ہوگا۔ کیوں کہ قضیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس میں موضوع اور محمول اور نسبت ہو اور ان کی طرف انتقال ترکیب خبری میں ہو سکتا ہے باقی ترکیبوں میں نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد کی نسبت تمام مرکبات کیطرف برابر درجہ کی ہے خواہ ان میں ترکیب توصیفی ہو یا اضافی ہو۔ یا ترکیب خبری ہو کیوں کہ اجزاء کا تعدد اور تعاقب سب ہی کے اندر ہے۔ اس لئے اگر مفرد کی دلالت تفصیل پر بعض صورتوں میں جائز رکھی جائے تو سب صورتوں میں جائز رکھنا پڑے گا۔ اس میں ترکیب خبری کی بھی صورت آجائے گی اور اس صورت میں قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آتا ہے جو خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

پس اس خرابی سے بچنے کیلئے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ مفرد کسی صورت میں تفصیل پر دلالت نہ کرے گا۔

قولہ ومن ھھنا الخ :۔۔۔

یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا تو مناطقہ نے یہ فیصلہ کیا کہ اول تو مفرد کی تعریف لفظی مفرد ہی سے ہونی چاہئے لیکن اگر کسی مجبوری سے مرکب کی جائے۔ جیسے وجود کی تعریف مابہ الشئ یفعل وینفعل سے کی جاتی ہے تو مرکب سے جو تفصیل مستفادہ ہو وہ اس وقت مقصود نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تعریف لفظی میں معرف بالکسر اسی معنی پر دلالت کرتا ہے جو معرف بالفتح میں ہوتے ہیں۔ تعریف سے صرف توضیح ہو جاتی ہے۔ کسی جدید معنی کا حصول نہیں ہوتا اور اگر مرکب وال تفصیل مقصود ہو جائے تو اس صورت میں معرف سے ایک جدید معنی حاصل ہوں گے جو معرف میں نہ تھے یعنی مفرد جو معرف ہے۔ اس میں تفصیل نہ تھی اور معرف جو مرکب ہے اس سے تفصیل حاصل ہوئی تو اس وقت تعریف لفظی نہ رہے گی بلکہ تعریف حقیقی ہو جائے گی اس واسطے کہ جدید معنی کا حصول تعریف حقیقی میں ہوتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے کہ کرنا چاہتے تھے تعریف لفظی اور ہو گئی تعریف حقیقی۔

قال الشیخ الاسماء والکلم فی الالفاظ المفردۃ نظیر المعقولات المفردۃ التی لا تفصیل فیہا ولا ترکیب ولا صدق ولا کذب بل لا یفید المعنی والا لزم الدور وانما منہ الاحضار فقط فلا یصح التعریف بہ الا لفظیاً۔

قولہ قال الشیخ الخ؛ — شیخ کے قول کو اس امر کی تائید میں پیش کر رہے ہیں کہ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا۔ شیخ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ الفاظ مفردہ اور معانی مفردہ دونوں کا حال ایک ہے تو جب معانی مفردہ تفصیل پر دلالت نہیں کرتے تو الفاظ مفردہ بھی نہ دلالت کرینگے یا یوں کہئے کہ الفاظ مفردہ معانی مفردہ پر دلالت کرتے ہیں تو جب مدلولات میں تفصیل نہیں تو دوال میں کسطرح تفصیل ہو سکتی ہے۔

قولہ بل لا یفید الخ؛ —

ترقی کرکے فرما رہے ہیں کہ لفظ مفرد تو معنی ہی کا فائدہ نہیں دیتا۔ تفصیل تو بعد کی چیز ہے لیکن یہ واضح رہے کہ یہاں افادہ اولیہ کی نفی ہے یعنی اگر پہلے سے معنی ذہن میں حاصل نہ ہوں اور ابتداءً مفرد سے اسکو حاصل کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے لیکن اگر پہلے سے معنی ذہن میں تھے مگر ذہول ہو گیا تھا۔ اب مفرد کے ذریعہ اسکا احضار مقصود ہے تو اسکی کوئی بھی نفی نہیں کرتا بلکہ سب قائل ہیں کہ مفرد اس قسم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

قولہ والا لزم الدور الخ؛ —

یعنی لفظ مفرد اگر معنی پر دلالت کرے گا تو دور لازم آئیگا۔ تقریر اسکی یہ ہے کہ لفظ کا معنی پر دلالت کرنا موقوف ہے اس پر کہ پہلے یہ معلوم ہو کہ یہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس وضع کا علم اسوقت ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں کیونکہ جب تک معنی نہ پہچانے جائیں گے تو اس کیلئے لفظ کو کس طرح وضع کیا جا سکتا ہے تو اب صورت یہ ہو گئی کہ فہم معنی موقوف ہے افادہ پر۔ اور افادہ موقوف ہے علم بالوضع پر اور علم بالوضع موقوف ہے فہم معنی پر پس فہم معنی بواسطہ وضع اور افادہ کے موقوف ہوا فہم معنی پر۔ اور یہ دور ہے جو کہ باطل ہے۔

قولہ وانما منہ الخ؛ —

یعنی لفظ مفرد سے جدید معنی کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا بلکہ جو معنی پہلے سے ذہن میں حاصل تھے لیکن قوت خیالیہ سے زائل ہو چکے تھے لفظ مفرد سے انھیں معنی کا احضار ہو جاتا ہے اس سے یہ وہم بھی دور ہو گیا کہ جب لفظ مفرد معنی تک کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کی وضع سے کیا فائدہ۔ اسلئے کہ معانی مذہولہ کا احضار بھی تو ایک فائدہ ہے۔ لہٰذا ان الفاظ مفردہ کی وضع بے کار نہ ہوئی۔

قولہ فلا یصح الخ؛ —

ماقبل پر تفریع کر رہے ہیں کہ جب لفظ مفرد سے جدید معنی کا حصول نہیں ہوتا بلکہ جو معنی پہلے سے حاصل تھے انھیں کا احضار ہوتا ہے تو مفرد کے ذریعہ جو تعریف ہوگی وہ لفظی ہوگی حقیقی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تعریف حقیقی کیلئے ضروری ہے کہ اسمیں جدید معنی کا حصول ہو۔

تمت التصورات وتلیہا التصدیقات۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ ولقد استراح القلم من هذا التحریر فی الرابع عشر من شہر المحرم الحرام سنۃ ۱۳۸۹ء

وانا العبد الضعیف المفتقر الی اللہ الاحد صدیق احمد بن سید احمد غفر لہما اللہ الصمد
الخادم للطلبۃ فی الجامعۃ العربیۃ الواقعۃ فی ہتورا۔ ھی کُوَیۃ من مضافات بلدۃ باندہ

کاتب عاجز رقم عبید الرحمان صدیقی لکھنوی